

赵汀阳 著

前 言

这本书的一个基本主张是“智慧的复兴”。因为现在很缺乏智慧，缺乏智慧就创造不出生活和思想的意义。哲学错误地以为能够“知道”生活和思想的意义，因此以为哲学必须去“描述”或“解释”生活和思想的意义，可是又描述不出来，解释不妥当。维特根斯坦曾经开玩笑说，哲学问题是很难解决的，就像找不到真正的止痒药方，我们就只好一直胡乱挠下去。可是我担心的是，我们后来其实已经不痒了，问题已经变成了打嗝，可是还在盲目地挠下去。哲学的困难不在于我们缺乏知识能力，而在于生活和思想的意义是活的，它的问题不断变化，它不是认识对象，而是创作对象。智慧与创作并行，而知识落后一步。

我试图证明，原来哲学从知识入手去追求智慧是一种方向性的错误。在这条思路上，思想很快就接近知识的限度，“描述”就很快变质为“解释”，而“解释”由于失去了知识性的监视也就很快变质为仅仅作为话语的“话语”，话语是非常容易失控的，事实上思想家们的话语早就失控了。思想家苦苦研究着许多仅仅属于话语的问题，就好像哲学问题真的只不过是语言问题。可是为什么不想一想，如果我们要解决的只不过是一些语言问题，岂不是反而远离了生活和思想的智慧？如果思想最后只不过是话语，思想家恐怕就变成“靠舌头过活的人”（阿里斯多芬语）或者“精神食粮贩子”（柏拉图语）。因此，哲学必须改道而行，由知识眼光变成创作眼光。这样，哲学的问题将变成非常不同的另一些问题。这当然是在要求哲学的彻底改革。我知道这是个严重问题，我不敢保证书中的各种想法都是无懈可击的，但希望这些想法对哲学是有意义的。我相信哲学的意义在于制造出无法回避的问题，而不在于作出描述和解释。

在此要特别感谢呼延华和郭良，他们给了我无私的帮助。

引论1．解题

哲学试图说出一种智慧。

这种智慧表现为一个或所有问题的感觉，但不是说，哲学要解决我们所遇到的所有问题，这是不可能的，事实上我们所遇到的问题中只有很少一些问题需要“哲学地”解决；也不是说，哲学能够把所有问题都化为一个问题，这也是不可能的，我们其实不需要哲学的“总的”解释。这些都是哲学的不良幻想。只要愿意，我们当然可以这样去幻想，但没有用。智慧是有用的，而不是高水平的幻想。“一个或所有问题”是哲学智慧自身的思想特性，它意味着，在哲学思想的范围内，如果我们试图解决某一个问题，就不得不去同时解决所有相关问题，因为哲学所思考的每一个问题都是互相牵连着的，以至于只要单独去思考某一个问题，就会破坏这个问题，甚至破坏其它问题；假如哲学所思考的所有问题必须一起解决，那么，“所有问题的一起解决”便成了一个问题，就是说，只有当能够解决这个“一起解决”的问题，才能够解决任意一个哲学问题。事情还有更复杂的一面：在思考这个“一起解决”的问题时，又不得不去思考哪些问题确实是必须考虑在内的问题，而要能够想清这一点，又必须能够同时想清什么是有意义的哲学解决，从根本上说就是什么是有意义的“一起解决”。这已经说得太复杂了，换一种方式说，哲学所思考的其实只是什么是哲学的思考方式，这是“一个”问题，但它又同时落实为哲学所思考的“所有”问题。可以说，这就是哲学一直想解决而不能解决的唯一问题，而由于这一问题没有被解决，对哲学所有问题的所有解决就从来不是真正的解决。

奇怪的是，哲学思维本身的这一艰难处境却很少被思考，“哲学”生产着太多的理论、太多的观点和原则，哲学家想了很多事情，却很少考虑事情的做法。哲学已经成为一种盲目的思想习惯，已经太像是一种专门的知识，也就远离了智慧。对于知识来说，不管有多少难题，思维本身却不是难题，而对于智慧来说，唯一的难题就是思维本身，这是知识与智慧的一个重要区别。真正的哲学永远陷在智慧的困惑中，永远缺乏知识的那种胜利。不过这种感觉很容易产生误解，一般的错觉是，哲学所想解决的问题是永远解决不了的一些“永恒的”问

题。如果真的有这样的问题，那也是一些冒充为问题的假设，比如关于“一切事物的终

极意义”的问题，它们可以是一些“问句”，是字面上的问题，却不是能够思想的问题，因为，这类问题的提问对象并不是一个可解的未知项，我们甚至根本不知道它是不是一个未知项。所有冒充为问题的问题都有一个无法超越的知识论障碍：我们无法知道我们想知道的是什么。哲学的困惑与此无关。智慧的困惑是，即使我们成功地解决了问题，我们仍然不知道这是不是最好的解决，而且，解决问题的过程就又改变了问题，于是，我们一方面不得不“一起解决”问题，另一方面这种做法又正是在改变着、制造着问题。

我们应该意识到，思想本身是思想问题中的一个关键性的变量，随着思想的发展，把握不住的不是事物，而是思想。老子说：“道可道非常道”。正确的解法是：可因循的道都不是永远的道。这句话用来表达智慧的艰难是十分贴切的。对于思想来说，思想之道正是永远在创造着的未成之道，因此不得不忍受思想自身的不完善。人们常说，知识是无止境的。但却不能说，智慧是无止境的，这不恰当。智慧是非常性的，它没有那种知识性的“进步”，但它不断改变自身。真正的智慧总是一种思想的冒险。

并不是说，智慧不能给予我们真理，而是说，我们所获得的真理永远需要重新安排。哲学的工作或者说智慧的操作只是一个永远在进行着的“思想布局”活动。真理是处处可见的，说出一条真理并不难，至少没有想象的那么难，使真理生效，让各种真理在恰当的地方发挥作用，这才是难的，这意味着我们需要关于如何安排真理的真理。哲学作为思想布局的活动，它试图创造布局性的真理，这是一种伟大而又谦虚的冒险。哲学确实经常给人“从头开始”的感觉，但决不是通常所想象的“回到源头”，而是“重新开局”，“重新布局”，是“重下一盘棋”。没有一种真正伟大的智慧会像海德格尔所说的“被遗忘了”，而它应该说曾经变得不重要有时又变得重要了。即使源头重新变得重要，它也只是重新布局的一个因素，它必须服从重新布局的需要。

有时人们觉得哲学像科学，甚至是一种科学，于是哲学就被认为是一种“更高的”知识或科学的科学；有时人们觉得哲学像文学，是一种特殊的写作。这些感觉都不错，但都不准确。哲学的某方面有可能

像科学或文学，但关键的是，哲学既不是科学也不是文学。“像什么”是一个表面的问题，只有知道哲学在哪一点上“什么也不像”，才真正找到了哲学。

智慧不是知识，哲学也就不是去追求知识，所以哲学并不像科学。智慧不是感觉，哲学也就不是自由写作，所以哲学不像文学。哲学思想既是创造性的又是逻辑性的，甚至是实验性的，它有着所有各种可能的思想性，这些都是它的性质，但不是它的特性。如果说哲学确实有什么特性的话，并不在于它的思想风格，而在于它的思想处境，这就是，只要它思考一个问题就不得不思考所有问题，而所有问题又不得不思考成一个问题。

引论2．无智慧的状况

智慧已经衰退了。

我们长时间地容忍了思想的无聊和无用。从不再智慧的思想中搜寻各种角度和说法，又有什么意义？用已经不再智慧的思想去打捞过去的智慧，又能有什么收获？只有当拥有新的智慧，才能理解旧的智慧——一种智慧只能在另一种智慧中被理解——当我们越来越没有智慧：也就越来越不理解过去的智慧。在缺乏新智慧的情况下，旧智慧也会变质。

并不是人们现在对智慧失去了兴趣，而是现在的思想中没有足够令人感兴趣的智慧。曾经震动心灵的那些智慧经过长时间无智慧的解释已经磨损变质，退化为一些习惯。对于习惯，无所谓感不感兴趣，习以为常而已。更重要的是，生活和文化产生了许多新问题，为了解决这些新问题，我们需要新智慧——这不像是需要新知识。缺乏某种知识，这只是局部的技术性困难，人们可以想别的办法。生活和文化产生的新问题却要求原则性的对策，而生活或文化都是整体性的存在，当改变其中一部分设置，其它方也必定产生问题，除了找到新的智慧以便进行整体性的调整，我们并没有什么别的办法。确实如此，无论是道德、法律、政治还是经济、社会、科学观念哪一方面产生了问题发生了变化，都对生活和文化有着整体的影响，我们需要有与这种变化相匹配的智慧。

不受观点的控制才有智慧。

智慧是一种特殊的思想操作，它创造着各种观念，但它却不能受其约束。当思想操作无法摆脱观点的束缚，思想就不再智慧。知识的积累使事情越来越清楚，而观点的堆积却使思想越来越糊涂。思想总要制造出观念，因此观念的积累是正常的，但思想却应当从问题出发而不是从观点出发，受制于观点就没有思想的自由，也就没有智慧。老子说："为学日益，为道（亦作闻道'）日损，损之又损，以至于无为"（《老子》，第48章）。这确实是真知灼见：追求学问知识，当然多多益善，追求道理智慧，则必须不断抛弃观点成见，最后达到自然

而然的道理。按照我的说法，就是“无立场”或“无观点”地去思想。当思想观念成为思想

活动的负担，就不再是智慧了。

退化了的思想就是制度化了的思想。

当思想受制于观点，观点们便以学术的名义被当成知识。这里有点“鱼目混珠”的味道，观点其实是看法，真正能够称为“知识”的必须或者是科学性的和经验性的，或者是逻辑性的和数学性的，而观点作为看法却是一些用来进行解释和理解的假设——它们有可能有助于也可能无助于形成知识，有可能是有意义的也可能无意义，也许曾经有意义而已经没有意义，但无论如何观点并不是知识。当把观点“混珠”为知识，思想就好像成为学习，其实，在观点的支配下，既不“思”也无所谓“想”，只有习惯性的解释。习惯化的思想就像是习惯化的日常动作。

无智慧的思想文化是危险的。它意味着思想文化的停滞和无能。

引论3．如果有“智慧复兴”

恢复智慧是这个时代最需要的文化行动之一。这可以说是一种“智慧复兴”，F不是回到过去的智慧（旧智慧已经不够用而且已经被庸俗化），而是创造新的智慧，并且翻新旧智慧——事实上旧智慧只有在新智慧中才能被有意义地理解并发挥作用。

在讨论智慧的意义之前，似乎有必要这样想一想：思想文化是干什么的？思想文化是用来塑造人类生活的，更郑重一些说，是用来塑造人类的存在意义的。人类的存在本身（is or exists）不是一个有意义的哲学问题（也许是个科学问题），只有当它是一个“要做成什么样的存在”(is to be made to be)的问题时才有哲学意义，也就是说，人类存在的问题就是使人类成为什么存在的问题。很显然，思想文化就其根本性质来说不是对生活的反映和概括，而是对生活的设计和开拓。这意味着，思想对于生活来说必须具有领先性而不是跟随性，否则思想就退化为一种回忆性或注解性的消极文化，就只有安慰和消遣意义。这显然是文化

中不太重要的方面。

毁掉思想只能靠坏的思想。

智慧首先必须能够意识到什么是最重要的问题，什么是对文化和生活可能最有影响的问题，必须至少与最重要的问题的演变保持“同步同速”，并且尽可能提前一步或更多。尽管人类的文化和生活有着许多明显的关键问题，但通常哲学所思考的问题与此并不很吻合，相反，哲学更乐意提出另一些无关痛痒的甚至虚幻无聊的问题，在这一点上，哲学家太任性了，太沉溺于自己的感觉。那些所谓的哲学问题本来无须投入大量的思想，但由于它们存在于哲学传统中，甚至构成了哲学传统的主要部分，许多人被诱导去思想了这些问题（人多力量大），于是这些荒谬的问题假借“传统”而变得好像很有意义。这正是思想的悲剧：它居然把一些无聊的事情变成一本正经的事业。这就像生活中有的事情本来没有意义，但由于许多人莫名其妙地参与了，就似乎很有了些意义。

追求智慧的原始方式是按最大的思想愿望去想象智慧，而成熟的方式应该是按思想需要去构思智慧。这种微妙的区别可谓毫厘千里。按照思想的最大愿望去思想，当然要思考的就是关于万物万事的最大秘密，就是关于一切存在的最大问题。尽管人们想寻找那种最大的秘密，但其实并不知道是否存在着那种最大的秘密，这种寻找只是一种盲目的渴望。到底有没有那种秘密，这一点是说不清的，同样，我们是否有与之匹配的知识能力，也是说不清的。维特根斯坦终于发现了哲学的这一悲剧：我们在哲学中想说的都是胡说，都是些不可说的事情，而那些可说的却又不是哲学的事情。当然，维特根斯坦对哲学的批评过火了，我们只能说，人们对智慧的期望和态度是错误的，但哲学并非都是胡说，相反，我们在哲学中得到过许多智慧。但有一点确实必须彻底批评，这就是追求智慧的原始方式，这种原始方式由于期望过高，着眼点不正确，因此往往事倍功半，而且，它很快就由于落后于思想发展的需要而不再有效了。换一个角度说，追求智慧的原始方式是“询问”，这种方式在人类文明初期是恰当的，在文明还很简单时，一切都值得一问，任何一问都值得追问。在各种事情都不清楚的情况下，解释清楚“事情是怎样的”就是最重要的。在今天，解释事物被证明是科学的工作，于是哲学就好像无事可做了。事实上哲学并非无事可做，而是哲学必须成为另一种追求智慧的方式，必须追求另一种智慧。哲学的工作不再是询问，而是“设计”。可以说，这才是成熟的哲学。这种工作性质的改变意味着追求智慧与追求知识完全划清了界线——这一点正是哲学一直想做到而没有做到的：哲学似乎知道又似乎不知道智慧不应该是知识，但结果总是搞得太像是知识。

智慧的复兴就是智慧的成熟。

那么，智慧是一种什么样的设计？它设计着什么？

文化就是我们对待各种事情的方式，或者说是做事的方式。哲学是一种文化，但有些特别，它唯一能够做的事情不是别的而正是设计文化自身。哲学是文化中的文化，可以说是“内文化”，它就是文化的自身设计。文化必须有着这种自身塑造的功能，才是有生命的文化。不可能有一种关于世界的智慧（只能有关于世界的科学知识），智慧只能是关于文化的。世界是什么样的，它将是什么样的，这些不是我们能做的事情，我们说了不算，这其中没有我们的智慧，只有知识。

但我们将决定文化成为什么样的。我们把文化做成什么样，这里没有知识，纯粹是个智慧问题。而且，这种智慧确实是我们的，不属于世界也不属于神。哲学不可能窥探神的秘密，哲学手里抓不住什么更高的知识，手里只有一些问题。真正的哲学一点都不像上帝，却有一点像魔鬼——上帝什么都不值得一想，魔鬼才需要动脑筋。维特根斯坦曾警告哲学：不要想，而要看。这并没有切中要害。我想应该说：不要说，而要做。

引论4．哲学错了

在哲学所能思考的所有问题中，关于“哲学”本身的问题是最重要的问题。在这里，我们又可以感觉到“一个或所有问题”的思想处境：所有哲学问题要得到解决，其实只需要解决怎么做哲学的问题；而解决怎么做哲学这一问题，又必须考虑到哲学的所有问题。

人们一直有些盲目地或者说“传统地”做着哲学这件事情，但哲学的各种困难终于迫使人们重新去考虑哲学是干什么的。海德格尔曾经故意吞吞吐吐地问道：有那么一种东西，称作哲学，它究竟是什么东西？维特根斯坦则说，在哲学中我们不知道该怎么走。整个当代哲学可以说主要说的是这么一句话：哲学错了。

各种当代哲学都从“语言”反思了哲学，认为哲学的关键不在于对事物的“看法”而在于“说法”。不妨这样说，在海德格尔看来，传统哲学由于遗忘了因此没有能够说出真正的“逻各斯”’（logos，话语，说法）；在维特根斯坦看来，我们根本无法说出哲学所想象的那种“逻各斯”，如果一定要说出来则是胡说。从当代哲学的角度来看，哲学错就错在说错了话。

哲学的错误真的是一种语言上的失误吗？我们凭什么知道什么样的话语是恰当的？即使我们有了所谓恰当的说法，我们也无法证明我们有了恰当的想法。当代哲学是华而不实的。海德格尔式的让智慧“回家”也许是一种美好的感觉，但那是写诗做文章，并不是哲学智慧。智慧必须服从思想文化的需要而不是服从“最美好的”愿望。维特根斯坦也一样，他对“可说和不可说"的划界实际上把无聊的和有价值的问题一起抛弃掉，结果就没有什么值得一说了。曾经有个IBM的电脑专家说：电脑实现了维特根斯坦的哲学，电脑所说的一定清楚，电脑所不能说的则必须沉默。不知道这是不是句玩笑话，但我却当真，它恰恰说明了维特根斯坦哲学的失败。哲学应该表现人的智慧而不是电脑的智慧，哲学能够说的话肯定比电脑要多。如果确实有一些不可说的东西，那些东西与哲学的智慧恐怕没有关系。不过维特根斯坦关于“可说”的划界是可疑的，但这还不是大问题，关键在于，“说”的问题是一个错误导向，智慧从根本上说不是关于“说话”而是关于“行动”。

哲学家们确实是智慧的，他们有时把人类智力发挥到了极致，但我不得不说，尽管哲学表现了智慧，却做错了事——不是说错了话。就是说，哲学虽然表现了惊人的思想水平，但却生产了太多没有用处的思想。传统哲学思维给人以思想的享受，但往往缺乏实际意义，当人类文化想在哲学中谋求某种有塑造力的智慧时，哲学的这一缺陷就明显起来了。凡是不可能兑现为行动的思想就不可能有很大的价值。哲学家在思想时过多地听从纯粹的思想欲望，总想把那些总也说不完的问题继续说下去，但是事实上在人类文明中有许多问题还没有被解决就不再重要了，这几乎是一条规律。我们有什么理由舍不得已经失效的哲学呢？

哲学已经变成人类原始思想的后遗症。从欣赏的意义上说，哲学变成了思想的神话。

哲学的后遗症表现为各种"哲学观点"。我们做任何事情都可以有某种观点，通常使用的是"正常观点"（包括日常的、科学的、逻辑的等等），正常观点是在生活中有效的观点，或者说是有使用价值的观点。哲学也谈到一些正常观点，但另有一些不正常的观点，这就是哲学观点。如果一个观点，它是与正常观点不同的观点，并且是我们在做事时不予使用的观点，那么它就是一个哲学观点。或者说，哲学观点仅仅在单纯的思想游戏中存在，尽管它解释着各种事情，但在实践中我们却只选用正常观点。哲学观点即使是深刻的，也是不疼不痒的。比如说，一个持唯心论观点的科学家和一个持唯物论的科学家在科学上所做的事情是一样的，获得的结论也是一样的；我们知道糖对于感觉是甜的，也许可以认为它在本质上并非如此，但我们却不可能按其"本质"去使用它；我们知道生死是有区别的，也许在"本质"上可以想象"齐生死"，但我们并不按照这种"本质"去行动。

哲学观点与行动无关。正如马克思所讥讽的：哲学家只不过不同地解释了世界，而问题在于改造世界。哲学观点虽然看起来在名义上是思想，但由于缺乏使用价值而实际上成了局外的"思想"，也许可以说，以哲学观点构成的思想并不是一种思想工作，而是一种精神生活。如果作为精神生活，哲学观点是无可指责的，精神生活可以是一个任性随意的世界，在一个任性的世界里，我们可以谈论一些不真实的事情，提一些不现实的问题，作出一些不可能的解释，就好像我们

生活在另一个世界里——这几乎可以说是制造哲学观点的“诀窍”：尽可能想象你所看到的东西是另一个世界里的事情，假如不得已需要去讨论现实的事情，那就按照所想象的另一个世界的境界去解释，总之要把事情说成另一种样子，至于是什么样，则是无所谓的，没有什么规定。我相信按照这个诀窍，人人都可以读懂哲学。我并不是在贬低哲学观点，而只是说，它不是思想的根据，它不能用来进行思想。哲学观点是梦想的一种形式，不管里面有多少智慧，它只是思想的安慰和享受，人们当然需要这些，但更需要能够作为文化决策的智慧，更需要能够实际地塑造生活的智慧。

所以我说，哲学并不是说错了话——认为哲学的话是胡说恰恰是专制主义的胡说，作为一种精神生活的话语，它表达的是梦想，无所谓对错——但哲学做错了事，因为虚事说得太多，实事想得太少，制造了许多无用的智慧，而实际上我们更迫切需要的是有用的智慧。

引论5．哲学的终结

过去曾经是哲学的东西现在已经不重要了，有些甚至不再需要了，这就是旧哲学的命运。尽管有些人想维护它，但它毕竟失去了生气。哲学，确切地说是旧哲学，事实上终结了。在这里有必要谈谈哲学的终结者维特根斯坦和德里达。

维特根斯坦发现那些“永恒的”哲学问题引诱人们不断而无望地追问下去，他说，这就像抓痒，如果我们还没有找到止痒的治疗良方，就会不断地抓痒，虽然无济于事，但总有不断取得“进展”的感觉。维特根斯坦相信他已经找到了止痒良方。不过这个“良方”是消极的。在他看来，哲学追求的是一些自找的思想疾病，如果放弃这些追求就不会发痒。他又有个著名的说法，说的是人们陷在哲学问题中就像苍蝇陷在瓶子里，同样找不到出口。那种哲学的“捕蝇瓶”是什么样的？大概是由超科学和超逻辑的向往和混乱的语言所构成，在这种瓶子外面则是由科学、逻辑和正常语言所构成的健康的思想空间。

维特根斯坦的出路其实是一条终结哲学之路，而不是一条解放哲学之路。

如果一定要做比喻的话，维特根斯坦的“瓶子”比喻并不恰当。我想可以这样比喻：正常的思想空间是我们确实拥有的土地，正常的思想就是这块土地上生长着的作物，不正常的思想则是关于不存在的土地和不可能的作物的幻想。我们有可能改变确实有的土地和作物，但却不能幻想生活在别处。这就是说，当我们放弃幻想性的哲学，我们将面对另一些哲学问题，而不是没有了哲学问题。这一点似乎没有被当代哲学意识到。

许多哲学家特别是分析哲学家显然接受了维特根斯坦的观点，以为哲学的思想问题只是澄清语言的问题。在所谓“转向语言”的运动中，哲学实际上走上了中世纪哲学的老路（我称之为“现代中世纪哲学”），在语言上斤斤计较。经典哲学沉溺于观点之争本来已经偏离了智慧之路，再加上当代哲学的措辞之争，哲学完全变成“嘴力”研究。记得有哲学家曾经嘲笑当代哲学已经沦落为去分析蠢人所说的傻话到底是什么意思。多少有些可笑的是，“语言”本身被搞成了一个最成问

题的问题，于是，这种哲学运动成了哲学的自杀运动：当企图通过语言去矫正或者说校正思想时，却发现语言本身是混乱的，而且，语言不可能“在语言中”指引自身。哲学终结于思想的无聊。

也许有人会说，海德格尔走向语言之路不是无聊的。当然，海德格尔“在语言中”的思考是诗意的，是浪漫的，他几乎是想去歌唱。可是在语言中的诗意至多等于艺术的表现，它不能比艺术揭示更多的东西，而且它缺乏艺术的实践能力，艺术所构思的东西是可以实现出来的，而诗意思想的那些哲学意图过于伟大以至于没有与之相配的实践可能性。语言是存在的不真实的(unreal)家园（海德格尔称语言是存在的家园）。幻想作为心理感觉是有趣的，但作为智慧则是无聊的。

旧哲学的另一个终结者德里达同样关心语言问题，他另有一种可以与维特根斯坦比美的终结方式。如果说维特根斯坦把哲学妄想看作是“瓶子”并且要求逃离瓶子的话，那么按照瓶子这一比喻，德里达就似乎是想砸碎这种瓶子。德里达要求“解构”。在确定的结构中去说出那些隐藏着的“绝对”、“纯粹”和“本源”是不可能的，德里达相信，我们的语言活动恰恰是一个进行覆盖、删改、掩埋的写作过程。德里达的批判导向一个惊人的结论，哲学将变性为文学——而不是继续冒充一种有些像是科学和逻辑的不可能的知识。

传统哲学从理论上说确实挡不住维特根斯坦和德里达的打击——它的根本招数已经被算计到了。有些人因此相信哲学完了，“后哲学文化”的时代来了。哲学似乎从康德式的批判——对“根本性”问题的探究——变成了对随便什么问题的随便评论。哲学的分支的分支变得无比多，哲学的言论几乎等同于无聊的意见和信念。可以说，后哲学文化只不过鼓励哲学由严肃的胡说变成不严肃的胡说，这种胡说以哲学的名义从环境污染、动物权利说到太空里的道德和只剩下大脑的人还说到体育和性交，哲学在这些事情上是否有用是十分可疑的。

哲学必须成为什么？这是个问题。

引论6．另一种哲学史与另一种哲学

哲学必须成为什么，这种问题迫使我们放弃在哲学传统和概念中思考哲学，而站到哲学外面去思考哲学，这样就可以发现，我们已经拥有的哲学道路只是哲学空间的某些可能性，而且我们根本没有理由认为我们已经习惯了的道路是好的。什么是思想的特殊状况？思想是创造出来的，当我们试图批评它，我们不得不把已经设计出来的思想与尚未设计成思想的其它思维可能性进行比较。这与知识的情况完全不同，要确定一种知识是否有效，只需要把它与它所描述的“既定事实”相比较，而无须考虑其它可能性。可是，哲学所考虑的东西却不是“既定事实”，而是在既定事实之外值得思考的东西。那是许多种可以思考的东西。

我们理解哲学通常借助哲学史，但哲学史只是描述了哲学传统，只是描述了实际上的哲学道路。我们并不能由此知道走得对不对，是否走得下去。由此知道的只是哲学的一些观点，仍然不知道哲学。我一直相信需要另一种有些特别的哲学史，它思考的不是哲学史上每一步发展的事实情况，而且考虑哲学史上每一步走法的得失，这意味着把其它可能的走法考虑进去。甚至只考虑关键的走法或决定走法的思路的得失。这就像在回顾一盘棋，我们不仅思考当时每一步棋的得失，而且思考到如果重新下这盘棋怎么下。哲学史揭示的不应该仅限于“史实”，而且应该是思想的各种可能性。

如果我们能从思想的各种可能性去理解哲学和哲学史，就会发现哲学有许多余地，即使现有的哲学道路令人不满，也不至于使哲学无路可走，所谓哲学的终结不是一个问题，后哲学文化是个笑话。我们需要的是另一种哲学，一种不同类型的哲学。哲学史上有过的哲学并不能定义什么是“哲学”。当然，这不是说，我们可以随便定义哲学，戏弄一个概念没有意义，我们所需要的新哲学尽管与旧哲学非常不同，但至少有一点是相同的，它们都是思想的极端处，或者说是思想的“底层”或“深层”，按哲学传统的说法，是一种“元”（meta -）思想。不过“元”这个概念隐藏着一些复杂的问题，还需要恰当理解。

在我们分析的新的哲学可能性之前，不妨提一个有唐突的问题：不要哲学行不行?

不管是什么样的哲学，它都必须是有价值的。按照“多一事不如少一事”的原则，思想没有必要想的事情就是不重要的事情。正统哲学（按西方标准定义的哲学）曾经有不小的思想作用，但现在确实意义不大了，它的解释力几乎被科学、宗教和政治剥夺了，已经没有什么关键性的问题需要这种哲学去解释，所以才会有哲学完了的感觉。但我们可以想想别的思想系统的情况，例如中国思想，中国基本上没有相当于西方哲学的“哲学”，但却不能看作是一个没有哲学的思想例子，中国有另外一种根本性的思想，它既然是根本性的，就显然是另一种哲学，不管它与西方哲学多么地不同，它总意味着基础性的思想。把一种基础性的思想叫做“哲学”还是别的，这无所谓。这个例子可以说明哲学有多种可能性，并非哲学完了，而是某种哲学完了。

思想文化为我们的行为负责。那么，如果缺少哲学，我们的思想文化是否能够对我们的行为完全负责？如果要做到完全负责，思想文化就要为自身负责，思想文化就必须能够不断创造自身而且创造出自身的合理性。思想文化为自身负责的活动就是哲学活动，所以我说，思想文化的任何一个领域或者任何一个学科的基础性构造活动都是哲学性的，即使比较狭义地说，至少思想文化对自身合理性的创造活动肯定是哲学的。因此哲学不能够是一个独立的学科，哲学不可能有仅仅属于自身的专业问题，如果一个所谓的哲学问题和哲学原理对思想文化的其它方面不能有所贡献，那它就没有什么实际意义。哲学不能随意思想，而必须按需思想。如果说思想观念对自身是层层负责的，那么哲学所负的就是最后的责任。只要一种思想文化发展到能够对自身进行自觉创造的水平，它就有了“为自身负责”的问题，就有了去创造什么和怎样有效创造的问题，在这其中，那些根本性的和全局性的问题就是哲学问题。当然，一种原始水平的文化就没有哲学。

哲学，就是对思想文化自身的构思。

这是真正有意义的哲学。事实上我们不可以从哲学家的愿望去说哲学是什么，而只能问，哲学需要成为什么，或者，哲学被要求成为什么。过去的哲学里包含了太多不可能的事情，而我们不可能要求不可能的事情。由此不难看出过去哲学的错误，它的思考对象是整个世

界，这太大了，而哲学关心的世界很大程度上是想象出来的，它包含太多被想象为隐藏着的秘密，包含太多按照思想的某些结构、某些原则和偏好编排出来的“本质”、规律或初始状态和理想状态，而且，这些纯属假设的东西又被当成是解释所有事情的根据，因此，尽管旧哲学思考到了各种有意义的事情（旧哲学思考到了一切事情，不管是有意义的还是无意义的），但却搞成了无意义的问题。旧哲学给智慧设置了一个知识性的目标（当然是超级的知识），这个目标是想当然的，而且没有实际意义，与这个不可能的目标相配，它通过一系列与事实不相似的假设构造了一个失真的世界。各种哲学观点对于这个失真的世界也许是恰当的，但对于真实的世界却是不恰当的，这正是人们经常所感觉到的：哲学对于哲学自己所说的“那些事情”来说总是说得通的，但对于实际事情来说却似乎既陌生又草率。这种感觉已经足够引起怀疑了。哲学家们在语言上的斤斤计较互相批评就更加可疑：如果哲学的世界反正是失真的，不同的说法真的有那么大的区别吗？哲学必须告别知识型的哲学，必须意识到智慧不能描述超出经验知识所可能描述的事情，智慧不是科学和逻辑之外的“另一种知识”，但也不是科学和逻辑附属物或类似物。智慧是与知识完全不同的另一种能力，它在知识的界限之中，做着与知识完全不同的事情。

引论7．限度和边界

哲学一向企图探明各种能够说明事情的“限度”，或者说“界限”和“极限”。全部哲学的努力都与此有关。哲学一直以它可能——往往只是“可能”——探明这些限度为荣。从各种本质、本源或绝对性、终极性到知识的先验原则或语言和思想的界限，也许还可能有别的什么界限，都表现了哲学作为超级知识的努力。在这个意义上说，哲学似乎可以说是关于各种界限的知识。

人类有一种一劳永逸的幻想，总想发现最大的秘密或最后的原则，且不说这种努力是可疑的，即使它是可能的，也没有很大的意义。这是我对哲学的基本怀疑之一。最大的问题并不是最重要的问题，而且，最大的问题和最重要的问题甚至是两个方向中的问题。这里有个哲学的决定性选择。

人类思想有两种能力或两个方面：知识和创造。智慧作为极端化的思想，它也就有相应的极端化的知识型智慧和创造型智慧。通常意义上的哲学主要是知识型的智慧，它从事物的经验知识开始追问下去，一直追问到逻辑所允许的最大问题，这时，事物实际上早就不存在了，只剩下概念，这种哲学实际上是关于概念的知识，哲学家们演习了各种概念，力图表明思想的逻辑界限。这种智慧是伟大的但却是无效的，假如说那里确实有些绝对的思想界限，那么，它们本来就在那里，我们本来就不可能无视这些天然的界限，我们越不过去，如果我们想在思想之外思想，肯定什么也想不出来，既然思想本来就不可能出界，这些界限是否必须表达出来，就不是重要的问题。而且，即使我们获得一种知识型的彻底的智慧，它仍然无助于解决我们所需要解决的问题，因为真正与我们的存在息息相关的根本问题都是关于创造的问题，而不是知识问题。哲学不能构思“……这样存在着”(…is)这种形式中的问题，而只能去构思“……将要被做成存在”(...is to be done)的问题。凡是可以设想为上帝已经解决了的事情对于我们来说就不是思想问题，因为那不是我们的思想所能做主的事情。

我们的思想无法做主的事情，这些事情已经被决定了；凡是可以思想的，必定是我们能够做主的事情。思想就是去做决定。

所以知识和智慧毕竟是不同的，知识是一种企图知道某种已经被决定的事情的思维，知识没有自由。智慧则是创作，是去做决定，尽管只有半份自由（它不是自由幻想，幻想是不重要的创作，但智慧必须是重要的），它想要塑造文化的存在，也就是人的存在。人对自身存在的塑造就是真正的问题。人是人创造出来的，不要问人是什么样的，而要问打算把人做什么样；不要问思想是什么样的，而要问打算把思想想成什么样。只有在人能够充当上帝的地方，才会有值得思想的哲学问题。有神论思维或者信仰型思维不可能有真正的思想，如果假定了高于人的神的智慧，人的思想就一钱不值，人的思维就只是对神的智慧的理解和解释，这只不过是对神思的可怜模仿，而这样就恰恰不值得思想了。人对于人想做的事情来说，人是主人，主人才有智慧可言。尽管人所能做主的事情在逻辑上并不大，但却是最重要的。所以我想说，存在就是做事(to be is to do)，或者存在就是所要做的事(to be is to be done)。 关于“存在”的其它理解都不是哲学的，而只不过是逻辑的或者是语法的和语义的。真正的智慧属于创造者，或神或人。研究神的智慧是神学，研究人的智慧是哲学。所以有意义的哲学只能是关于文化的构思，它思考的是，我们需要什么样的观念，我们所需要的观念可以做成什么样。于是哲学又会有一个微妙的变化：哲学不再关心那些绝对的“界限”，而只关心思想文化的存在“边界”，或者说观念界的边界——边界不是绝对界限，它可以变化，可以扩张，事实上它不断在变化，而这种变化正是需要设计的。思想是个侵略者。这样一种哲学在规模上比通常的哲学显然要小得多，但它在能力上要强得多——它将设计存在，而不是仅仅谈论存在。

1．人手问题

从什么地方人手去说明一种新哲学的可能性？这是件有些困难的事情。新的哲学设想当然会有些陌生，不过我想说，对于我们已经习惯了的哲学概念来说，它可能是陌生的，因为我正是想要改动这种哲学概念，但对于思想的可能性来说，它却不是离奇的，事实上它应该比通常的哲学更容易理解——通常的哲学所谈论的东西才真正是难以理解的，因为它讨论的东西与我们实际上遇到的问题很不同。我们一进入哲学，就习惯于理想中的东西，真实的存在反而显得陌生。不过，如果一定要寻找思想背景的话，我所设想的哲学可以说是属于中国哲学，当然，所思考的问题已经大不相同，但有些基本精神仍然很接近。

对于一种新思想来说，从什么地方人手，在理论上没有很大区别，尤其当它并不是一个系统，而只是一个方向，尽管我相信我找到了一条比现行哲学更好的道路，但在思想的系统性上还远不能与千锤百炼的现行哲学相比，因此，我想以一种比较自由的方式进入问题。

思想对人类敞开的思想可能性是同样的，就像土地，但不同文化所比较感兴趣的思想可能性却不同，就像道路。就是说，对于西方哲学（理想主义哲学的典型）和中国哲学（现实主义哲学的典型），所能思考的事情是同样的。这不像有些人想象的那样，它们各自思考了不同的事情。但它们确实发展了不同的问题。例如，中国人同样想到了世界的本质或本源——这是思想的一种客观可能性，想到这一点很自然——但却没有追问的兴趣，在中国人看来，这不是问题，本质或本源不是隐藏着的东西，不是我们不知道而想知道的东西，而是我们实践上必须尊重的必然性。因此，无论把本质和本源描述为一元（道或太极）、二维（阴阳）、四象、五行还是别的什么，中国人只会认为这只是在不同情况下的不同运行方式，它们没有冲突，也就不会有一元多元之类的争论。所以，不管关于本质和本源有多少说法，都不会造成问题，都是不经哲学思考就可以接受的一些原则。同样，在中国哲学里也不会有相应的知识论问题，中国人并不担心由于有着某些知识上的局限而永远不能认识某些不可能认识的东西，那些东西的存在甚至是不可想象的，相信有或没有，意义是一样的。认识能力有着

局限，这一点恰恰意味着我们不能想太多。天是可能会塌的，但不是我们所能选择的事情。不做"杞人忧天"的思考，是中国思想的基本原则。

过分追问是有害的，这不仅是卷入了许多无意义的问题——这本身还只是比较小的缺点，真正的危害在于，像西方哲学那样的大幅度思想结构注定了把一切价值和真理的根据归属于那些仅仅是想象的东西，那些想象的东西在逻辑上是一些"更高的"或"更根本的"东西，那些"更高的"东西是一些概念，仅仅是概念，根据概念去说明事实就是无视事实，于是，哲学就进入了理想主义的虚空。这种柏拉图式的理想主义不考虑事实是什么，不考虑事实要求什么，却只考虑概念的纯粹逻辑上的要求，可是我们根本不知道为什么事实必须按照概念的要求，也不知道这一点是否可能，甚至不知道这一点是否是好的。即使我们不在乎这些危险性，至少也可以发现，理想(ideas)的规律与事实的演变并不一致，它们的问题也不一致。即使哲学家说清楚了理想世界里的事情，又和我们有什么关系?

我想这是个不坏的人手问题：哲学所讨论的那些"纯粹的"(pure)、"绝对的"(absolute)也就是"理想的"(ideal)对象或世界和我们有什么关系？尽管在表面上看，哲学所讨论的话题与我们这个世界所要求的话题似乎是一样的，但实质上所涉及的事情和问题却相去甚远，哲学总是先把各种事情"转换"为理想化的事情，这个错误是决定性的，它等于偷换了思考对象——当哲学完成这一理想化转换，就等于构造了"其它世界"(otherworlds)，其它世界当然有属于它们的问题，但也当然不是我们这个世界里的问题。无论那些想象出来的纯粹世界里的问题看起来多么伟大，总是一些虚拟的问题，解决这些虚拟问题只能显示智力，却不能证明价值。可是我们确实注意到，哲学所讨论的相当一部分问题与实际世界的问题在名义上是相同和相似的，比如说社会、法律、伦理等现实性很强的问题，但由于哲学以纯粹的和理想化的方式把复杂的事实纳入到一些"反事实的"假设中去，结果，这些问题在名义上属于实际世界，在实质上却属于虚拟世界。"虚拟世界"和"虚拟问题"在纯粹的结构和状态上比实际存在要理想得多，看起来更像是"本质"，这种错觉使人以为那些理想化的假设蕴涵着普遍绝对的真理、标准和价值，是一些真正的logos(尺度)。事实已经证明

了，哲学所讨论的世界、社会、生活、道德状态与真实世界多么不兼容，而用虚拟世界的尺度来衡量实际存在又多么无用，我们的困惑没有因此减少，如果不说反而增加了的话。

哲学沉溺于知识的冲动里，这意味着一条坏的道路。知识不是坏的，它表明了世界，但如果哲学是知识，哲学就是坏的，因为哲学的“知识”不能表明这个世界，它描述的是虚拟的“其它世界”。可是，对虚拟的其它世界的描述又不可能是知识，虚拟世界只不过是人们对“完美的”或“完满的”存在和价值的想象，人们喜欢这样想象，因此也愿意相信它。“相信什么什么”是不需要智慧的，甚至必须拒绝智慧。当意识到这一点，哲学的知识冲动就消失在信仰中。这样我们就不难理解哲学家总是由知识开始而终结于某种宗教性的结果，希腊哲学家们曾经为绝对的知识做出各种无比的努力，但却遇到了各种探索的极限，结果，宗教精神顺理成章地压倒了哲学的“知识”。后来的哲学家虽然恢复了知识的冲动，但无非再次遇到那些知识的极限，不断地或明或暗地为信仰留出地盘。维特根斯坦给知识型哲学以“末日审判”：不可说的就必须沉默。知识型哲学想知道的是那些完满的事情，但这正是我们所不能知道的。知识型的哲学实际上不得不向信念让步，不得不假设许多超越知识的东西。这样的哲学，即使作为在经验知识之上的“更高的”（higher）知识，那也是低于信念的观念。当然，信念不一定是宗教性的，信念是各种基本假设，这些基本假设意味着人们在各方面的思想立场、价值观或理论前提，人们依靠这些基本假设或者说基本观念在生活着、行动着。但是这里出现了另一种问题：怎样制造和选择观念。 这不是一个知识性的问题。支配我们的行动的观念并不表达某个事物(a thing)或整个世界，它们表达的是我们想做的事情和价值判断。我们的需要和价值不以世界的本质或规律为准，尽管总要受到客观条件的约束，这里有个有趣的事实——它似乎没有得到充分的注意——我们的生活，我们的行动当然必须尊重真理，但我们并不尊重每一个真理，或者说，并不尊重所有真理，而仅仅是尊重其中的一部分真理：如果一条真理不利于我们的价值选择，那么，我们将按照另一种对我们有利的真理去行动；如果在某种事情上，每一个真理都不利于我们所希望的行动，我们也不会按照这些真理去修改我们的希望，而是放弃这件事情，去做另一种同样也能使我们感兴趣的事情。真理是我们的选择对象。虽然我们不能随意涂改真理，但可

以挑选真理。我们首先按照价值，然后按照有利于这种价值的真理去行动。发展什么样的知识，发展什么样的科学，这由价值来决定，而不是相反。这就是事实。存在的事实首先是行动，事物和世界只是行动的相关因素，行动涉及到事物和世界，并且定义着事物和世界。思想结构的核心是价值，知识只是价值的选择对象。以世界为思考对象，以知识为思想核心，哲学的这两个旧原则必须放弃，否则就不能如实思考我们的存在。

当我们面向事物和世界，思想是知识性的；当我们面向自身的存在，思想是创造性的。这是两种问题。旧哲学的错误就在于，它以为这两种思想是一种思想，而且都是知识性的思想。因此它不仅要认识世界还要认识自己（苏格拉底就认为要“认识你自己”）。正如事实所表明的，知识性的哲学道路，无论什么样的道路，都必定走人信念，这就是为什么人们发现其实没有一个哲学问题得到了解决，显然，信念不是解决，相反，问题以另一种形式重新开始。旧哲学不是无意义的，但它应该算是一段“前哲学”的道路。

2．认识者

企图作为一种特殊知识的哲学虽然是不可能的，但不是不可理解的。

追求彻底的或者理想化的知识是人类的一种自然倾向，人们觉得总能不断追问下去。在那些谨慎的哲学家（例如分析哲学家）看来，哲学里有许多“假问题”，因为对这些问题的回答既不能证明也不能否证。这种批评并不恰当，因为知识的限度不等于思想的限度，知识所定义的价值不等于所有问题的价值标准。这种批评遵循的仍然是知识型思维的原则。哲学的知识型思维习惯真是根深蒂固。在我从“知识型哲学迷梦”中惊醒之前（套用康德的句型），我几乎同意了那种批评。可是我们不妨想一想，在知识型的哲学里，除了那些“假问题”，还能剩下些什么问题?

再也没有了。

因为那些能够引向可以证明的知识的问题都不是哲学问题，而是科学或逻辑问题。如果在知识型的哲学里不准思考荒谬的问题，就等于不准思考任何问题。这意味着知识型哲学的

自身否定。因此，把哲学追求当作是一种知识性的追求必定是错误的哲学操作。看来哲学首先需要改正的不是答案而是欲望。

其实，柏拉图早就感觉到哲学的知识性追求似乎有一个根本的困难：“你凭什么探索你一无所知的东西？就算你碰巧遇见了它，你又怎么能够知道，那就是你本来不知道而想知道的那种东西呢？”（《美诺篇》）这相当于说，如果我们研究已经知道的东西，那么无非产生一些“废问题”；如果我们去研究那些不知道是什么甚至不知道有没有的东西，那么就产生“假问题”，总之，“哲学地”去认识些什么，无论如何，都是不可能的。说来有趣，柏拉图是西方哲学也就是知识型哲学的定型者，可是他已经发现了其中的根本困难。虽然后来的哲学有很大发展，但却没有能力克服这种根本困难。这是一个知识论的极限。

也许需要说一说什么是知识。知识是一?些断言，是一些命题，这些命题是关于某些“材料”的(data)，或者说，由某些材料可以分析出一定的命题，而这些命题是对那些材料的解释。材料是知识的有效界

限。如果某些命题是关于某些材料的解释，并且，对于这种解释，存在着可操作的验证(verification)方法，那么这些命题就是科学的知识或者说是标准的知识；如果某些命题解释了某些材料，但缺乏可操作的验证方法，而只有逻辑上和经验上可接受的论证（argument），那么就是非标准知识，例如大部分历史知识和许多心理学知识。非标准知识已经是最宽容标准下的知识，没有其它可承认的知识了。

虽然人们平时会说到“从未知到知识”这样的话，但这并不是说，原来我们什么也不知道，后来才知道。而只能说是，我们的知识在增长。因为我们一开始至少知道某些材料是什么样的，然后进一步分析出这些材料还能说明什么事情。所以，科学只不过是从一种已知的材料发展出材料所蕴涵的另一种知识，或者又发现了一些新的材料。当然，我们可以说，依靠材料的知识是不“纯粹的”(pure)，也就不是完满的。但这只是哲学的说法，我们为什么不怀疑这一说法呢？难道我们真的知道有那么一种纯粹而完满的知识吗？

我们只不过为语言所惑，以为如果把我们实际上能够有的知识定义为“不纯的”、“相对的”、“经验的”、“表面的”、“现象的”“手段的”知识，那么我们就有了另外一种不寻常的认识对象并且就可能获得“纯粹的”、“绝对的”、“超验的”、“背后的”、“本质的”、“终极的"另一种知识。这只不过是按照语言的可能性想象出来的——语言有着无穷的可能性和无限的生成力，因此语言所蕴涵的思维空间无穷大，而每个语词都好像暗示着某种相应的对象，每个概念都似乎规定了某种东西并且指定了相反的另一种东西，每个语词级别都允许着更高的又一个级别，等等。于是，我们想到了全知全能的神，从经验就想到了超验，从有限就想到了无限和终极。人类的这种思维能力在文学和数学里得到合理的体现（神在文学里是合理的，无穷大在数学里是必要的），但在哲学中却被滥用。文学不是知识，不是对事物的研究，而是在表现语言的能力；数学也一样，数学不是关于事物的知识而是用来表达一切可度量关系和度量方法的一种特殊语言，因此也要充分表现语言的能力。那些纯属想象的东西是语言里所允许的甚至是所必需的，但不是知识。例如，数学中的“无穷大”并不意味着那里存在着一个无穷大的数，而只是数学语言所需要的一种表达功能，因为一个无穷大的数实际上是不可能构造出来的，我们不可能知道它是一个什么样的

数，它并不存在。我想说，有许多仅仅表达着语言能力的东西并不是思想的对象，即使其中有些可以用来表达思想所需要的某种结构或界限，它们也只是功能性的，只是服务于思想的一种手段，而不是表达着“更根本”或“更高的”某种知识。哲学把许多仅仅属于语言的东西

当成思想的东西，混同语言的功能和思想的任务必定导致思维能力的滥用，哲学对语言里无比丰富的可能性太当真，把许多虚构的东西当成根本知识或者基本原理，以这些东西为根据，当然错误地、不真实地解释了世界和生活。

语言只是一些路径，甚至可以说是一切道路。但语言本身并不能告诉我们哪些是思想之道。我们不能被语言所征服，我们需要在语言的各种道路中找出思想的道路，这种寻找本身就已经是思想——去寻找就是去搞清楚语言中的各种道路分别能够做什么和不能做什么。

所以，寻找就是分辨。语言所指示的道路中有一些是对我们无用的，就像一个方程的多个解中有的是无用的。或者，语言中有着思想的一切机会，就像生活有着一切机会，但并非所有机会都是我们的机会。当哲学采取认识者的姿态，就会以为语言中的一切机会都是同样重要、同样必要的思想机会。所以哲学家以为哲学可以去研究所有问题（事实上只研究了无用的问题，因为有用的知识要由科学来提供），结果，所谓哲学的知识就是那些“无用的真理”。但由于哲学家往往很精明，他所构造的东西总是很有逻辑性，因此几乎是些真理。我们已经有了许多种作为“纯粹思想”的哲学理论，里面有许多“纯粹的”真理或绝对的“知识”，但我们也发现这些哲学的知识没有什么用处。这不是我们的错觉。哲学家可能会辩护说，哲学所揭示的东西太抽象，因此不容易看出它的意义。这种想法可能来自数学和逻辑的暗示。

但是，毕竟至少有两点决定性的区别：(1)数学和逻辑研究的是“形式的”世界，尽管纯形式的世界与我们所处的“质料的”(material)世界和“行动的”生活非常不同，而且纯形式世界所包含的或者说所可能构造的存在可能性要大于我们拥有的特殊世界和生活，然而，数学和逻辑所研究的纯形式至少有一部分和实际事物的形式是“同构的”，或者说，那些纯形式和实际存在方式有着必然联系。这种意义上的“抽象”确实是重要的。哲学所想的是另一种抽象，可以说是对事物本身的

质料性存在的抽象，这种抽象的结果不是具有普遍意义的形式，而是一些片面的解释原则——我相信这是人们的普遍印象：哲学的原则不见得是错误的，但却是片面的。由于质料存在不可能形式化，所以只能通过片面化来达到似乎是抽象的效果。这种假抽象当然没有用。其实，只有形式才可能是纯粹的，哲学的"纯粹"是非常可疑的。(2)数学和逻辑很清楚它所构造出来的纯粹形式是事实之外的东西，所以只能按照事实的需要来应用。而哲学却以为它所表达的东西是事实之内的本质，于是要求按照哲学原则去解释事实。可是，哲学所喜欢的那些大概念只是语言里的一些可能性，它们构成了事实之外的可能世界，当哲学混同了事实之外和事实之内的世界，当按照那些在事实之外的哲学原则去解释事实，最好的结果也是片面的，有时甚至是完全无关的。在这一点上，哲学是表现主义的，它不是在事实中去解决问题，而是提出了许多"画面"来把事实"画"成各种样子。人们饶有兴趣地欣赏这些"画面"所表现的各种可能性，唯心论的或者唯物论的，唯理论的或者经验论的，但并不当真，实际做事情时该怎么做还怎么做。想想看，人们有可能唯心地看一切事情，也可以唯物地看一切事情，但既不可能唯心地也不可能唯物地做一切事情，事实上，人们多半会唯心地写一首诗，也多半会唯物地做一宗生意。实际事情要求行为因事而异。哲学观点只能说，不能做。

哲学的知识努力必定落空。维特根斯坦早就说过，最终的意义或价值是不可说的，不可能有关于这些东西的知识。宗教思想家（如德尔图良、奥古斯丁）在这一点上可能有着更清楚的头脑：那些人们想知道又不可能知道的根本性的东西，只能去相信，因为，如果说我们不相信那些东西，那么我们就不会去寻求它，可是我们确实在寻求那些东西，所以证明了我们相信它，者说，虽然我们没有发现那些东西——不可能知道的就是不能发现的——但确实在寻求，寻求就先要相信，否则就不会去求。所以，最根本的东西落在宗教的地盘里而不是在哲学的"识"里。哲学的知识道路的尽头是信仰。

知识走不出信仰。

可是，在信仰外面并不是什么都没有，虽然没有知识，但有思想，任何一种信仰都可以被怀疑，这是思想的迹象，虽然们不能根据知识去怀疑或选择信仰，但肯定根据着某种别的西。显然，我们原来

对思想的了解太片面了，信仰不是思想的限，而只是思想的分界线：一边是知识，一边是另一种思维，即种真正能够称为智慧的思想。这正是我们需要进入的另一种想问题。

3．知识或信仰

当我们站在“认识者”的位置上，目力的极限是信仰。目力到达信仰，就再也“看”不到什么了。按一种漂亮的说法，心灵的寻求只能由“看”变成“听”，就是由知识变成信仰。

“听”一开始主要是听神的话。如果说——也只能这么说——神的话表达着那些最根本的东西，那么这些话就不是我们所能说的话，因为显然不能认为我们的话能够说出那些根本的东西，根本的东西在我们的话里是“不可说的”，否则就是以为我们能够认识那些根本的东西，就又回到知识论的困难中去。既然神的话是另一种语言，就有了一个理解的问题。当然，根本的秘密是永远不可能被理解的，神的话即使经过解释，我们所能听懂的最多也就是一小部分。可是，即使对这一点点观念，我们的理解是否正确？有没有搞错？于是人们卷入了没完没了的解释。

对信仰的解释只是对整个文化体系的解释的一部分，信仰只是各种信念中的一种，整个文化的基础部分实际上是由各方面信念组成的，于是整个文化都有着解释学的问题。解释学哲学本来是亲近信念问题而疏远知识问题的，但鬼使神差地又回到知识问题至少也是准知识问题上。奥古斯丁说到“相信以便理解”，“相信”也只是“理解”的一个必要条件而不是充分条件，这就有了问题：假如我们都相信那里有些根本的东西，这并不能保证我们把那些东西都理解为同样的东西，我们可以有并且事实上必定有各种不同的理解，怎样才能知道哪一种理解或解释是正确的呢？关于某个事物的知识可以与这个事物相比较，可是关于根本的东西的理解却无法拿去和根本的东西相比较，因为按照上述的“柏拉图知识难题”，那些根本的东西就是我们所不知道的东西。当然，没有必要进入这种标准的知识论问题，我们可以更“合理地”提问：怎样才能知道哪一种理解或解释是我们可以接受的？这种准知识论问题只是不再要求自然的标准，但却又需要一种文化的标准。可是，我们又怎样知道这种文化的标准是什么样的？信念要摆脱知识论的反扑是很不容易的，因为信念几乎总能够被搞成一种被怀疑的对象。即使是一种强大的信仰也只是对知识论问题的强行终结而不是解决。

充满怀疑的知识论时刻都在反过来侵蚀着信仰。，很显然有这么一个问题：如果说有那么一种东西，我们不可能有关于它的知识，而只能相信它．那么，这种东西其实就不可能是某种能够确定的东西，而是任意一种东西——我们可以随便相信它是什么东西，可以把它解释为随便什么东西。它就像数学中的一个任意变元，我们可以代入任意一个数。于是有这样一个原则：那种只能相信的东西，也就是能够任意解释的东西。 除非强行规定只能把信仰的对象说成是某种特定的东西，并且不许有别的解释，才能回避怀疑，当然，这么做在思想上是非法的（政治家也明白这一点），但似乎没有更好的办法。总之，信念必须武断。早期基督教思想家就很明白这一点，信仰必须是不容解释的。德尔图良曾说："雅典与耶路撒冷有什么关系？柏拉图学园与教会有什么关系？异教徒与基督教徒有什么关系？......我们有了（基督教）信仰，就不再要别的什么信念了。"（《驳异端>，第7章）

可是，不可避免的解释多样化迟早会消解信念。

当对信念的解释多样化了尤其是解释的标准多元化了，信念就会消解为一种象征性的符号，它就只不过是非常个人化的感觉、爱好和价值立场的象征，这种信念只是名存实亡的信念，它不再是思想的基础，而变成了文学和"精神生活"。由此也许可以理解德里达对思想的"解构"，当然，"解构"并不仅仅意味着思想不再有某种确定的结构和意义，而且意味着任何一种思想结构和意义都没有特权，都有可能被消解，尤其是事实上所谓对某种意义的解释并不像通常想象的那样是把它"显示"出来，相反，解释只不过是一种写作，它"掩盖着"原来的意义。在此，我想引申出一个也许并不完全合乎德里达想法的断言：假如知识的追求不可能是彻底的和绝对的，因而不得不最终依靠我们文化的假设和信念去强行认定某些彻底和绝对的东西。那么，也正因为不可能有彻底和绝对的知识，也就没有什么文化假设和信念能够把我们的思想真的"收敛"在某种确定和绝对的意义中。

无论如何，我这个断言和德里达的想法多少还是有些关系，德里达认为，欧洲文化错误地想象着一些"纯粹的"、"绝对的"意义和真理，这些东西是不真实的，所有宗教、有神论思想和类似有神论的思想都建立在这种幻想上，西方思想处处都讲究"分别"或者说"区别"(difference)，这是对真实的歪曲。真实的情况是"分变"或者说"趋

变”(differance) -德里达故意构造这个与“分别”或“区别”同音不同义的概念（它一般被译为“分延”。我译为“分变”或“趋变”一方面为了表现“同音不同义”这一意图，另一方面为了表现他想表达的“变”的意义）。我们会觉得这个概念有一点故弄玄虚，但还是有些深意。它表现出“不纯”和“不确定"的实际情况。既然我们的文化事实是不单纯的，我们只能在不单纯的文化中以不单纯的方式去设想单纯的东西，那么，单纯的东西其实就不可能非常单纯。

文化的可能性很多，假如我是个佛教徒，我就会认为，如果信念表达的是某一种确定的、绝对的、纯粹的意义或存在，它本身就不可能是一个绝对的、最终的信念，因为思想在能力上允许我们任意去替代它，它就只不过表达的是“某种可能的东西”，而不是“一切东西”。例如，上帝可以被认为是一切好的性质的所属，但也可以被认为是一切坏的性质的所属，而且，什么是好的东西，我们也可以有无数种说法。因此，任何一种绝对的东西，它表达的永远只是某一种东西，只是无数种同等的东西中的一种，而不能说明一切东西。所以，凡是企图表达出“存在”的意义和本源的信念，都只能表达非常少的一些可能性，所以根本不能表达什么“根本的”东西，这种存在论式的信念也就不可能是真正彻底的、最基本的信念。与佛教相比，这种存在论式的信念恰恰说明了“尚未觉悟”的心灵状态。

存在论思路的信仰（例如基督教）并没有能够把信仰的可能性发挥到极致，因此是远不如佛教深刻的信仰（但却是比佛教容易被理解的信仰）。我们已经知道，即使真的有一种根本的存在，也不可能有关于这种根本存在的知识，于是，那种根本的存在是存在于信念中的，而信念又存在于解释中，解释有无数可能性，因此，一种根本的东西等于无数种东西。德里达的解构思想虽然没有似乎这样一个结论，但可能蕴涵着这个结果。 我以为，一种东西等于无数东西，这是走向佛教思想的一个重要理解。佛家觉悟首先是意识到，一种东西与无数种东西等值，任何一种东西与随便什么东西等值。佛家所谓一切皆空，一切皆无，显然并不是说一切都不存在，那么，说的是什么？说的是一切在价值上都无差别，一切都不重要，也就是说，佛家的“空”和“无”不是存在论的概念，而是价值论的概念，不是“不存在”，而是“无价值”。所以佛家在存在论的意义上意识到山还是山，水

还是水，什么还是什么，但在价值论上意识到你不是你，我不是我，什么不是什么，而且，更关键的是，既然在价值论上“什么不是什么”，那么，存在论上的“什么是什么”也就“不算什么”——在这里可以看出，佛教虽然是一种信仰，但却不是去相信某种超越的存在和心外的意义，而是希望达到自身存在的一种状态和本心的一种意识。西方的信仰是一种心理的和观念的寄托，佛教则是一种实践，一种修为，一种觉悟。比较简略地说，西方信仰想相信“某”种东西，佛教却是不相信“各”种东西，而这就是觉悟。为什么说佛教是一种真正彻底的、无余地的信仰？因为它觉悟到没有什么是值得牵挂的和争执的。显然，如果不是因为各种欲望，就没有什么存在是值得一争一论的了，上帝是否存在又有什么关系？本源被解释成什么样又有什么关系？摆脱了各种欲望，就摆脱了各种解释和意义的困难。既然心是清净的，它就不受制于物，也就不低于物，同样，心是无欲的，它就不想制物，也就不高于物。佛教通过把一切存在平等化，从而消解了任何“更高的”存在论和价值论的信仰，这样，也就不会有解决不了的信念问题。

让我们回顾一下从知识到信念的困难问题。首先，固然知识的最终难题似乎可以终结在信念中，但信念的解释却又总是退回到知识问题中去。可以说有这样一条定理：假如断定有某种存在是不可知的，那么我们就不可以要求关于这种存在的确定解释，否则就不得不去解释我们是如何知道为什么只能这样解释而不能那样解释的。而如果允许对那种不可知的存在进行任意解释，却又等于没有有效的解释，也就没有理由树立信念；其次，信仰所描述的“更高的”世界是与实际世界很不一样的另一个世界，于是，我们不可能知道在另一个世界里是否能够解决我们想解决的问题，而且，即使能够，这种解决也不是能够在我们的世界里生效的解决，因此仍然不是对我们的问题的解决。世界虽然不能推论出价值，但世界是价值的界限。所谓理想应该重新定义，理想必须是世界所能够达到的最好的事情，而不是另一个世界的事情。当然，我们对“这个世界”总是不满意的，但由于这个世界是我们的存在界限，于是，只有两种有意义的选择：或者我们无欲望地对待一切（而不是假装在另一个世界里得到一切）；或者去创造这个世界所允许的最好的东西。前者是佛教所说明了的，后者是我试图说明的。

佛教是唯一能够经受得起思想的怀疑的信仰，因为它并不假设什么特别的存在和特别的意义，它不想象那些不能通过我们自身的存在来实现的拯救，自己的觉悟就是拯救。简单地说，当我们想要什么，就有可能被怀疑；当我们不想要什么，则不可能被怀疑。当然，我们可以不选择佛教，例如我不是个佛教徒，虽然我同意佛教的觉悟但并不选择佛教。同意某种观念是一回事，选择某种观念是另一回事。选择错误的东西肯定是错误的，但并非所有真理都是必须选择的，我们事实上只选择某些真理。真理是可选择的——这一点很重要。假如我们一定要思考那些不可说的东西，那么佛家的思维方式是唯一能够说得通的思想（说来有趣，佛家思维似乎也有反形而上学的效果，比科学的反形而上学更可接受）；假如不去思考或相信那些神秘的东西，那么，也有一条真理之路，它正是我将讨论的。

形而上学的知识性追求和宗教的信仰追求（佛教除外）是同一个“域”里的想象，事实上有现实感的人都不会当真，因为对一个永远不可企及的领域的任何想象都是不可相信的。但确实有许多心理原因使人宁愿去那样想象。这种想象没有什么可批评的，我们所必须明白的是，想象就只是想象，而不是别的，尤其不是事实和思想的根据。

4.知识论的最后努力

现代的知识论是知识型哲学的回潮，哲学家往往自认为是“革命”，其实是哲学知识的最后努力。现代哲学不再研究关于事物的形而上学知识，而去研究关于认识者的知识（所谓转向了“主体”）。一般认为现代知识论从笛卡儿开始，特别重要的人物还有休谟、康德、胡塞尔和维特根斯坦等。其实，尽管现代知识论有不少新的思考角度，但其思维空间并没有超出希腊哲学，因此它们是同一个空间里的哲学，所能够开发的思路或可能性并不出格。所以我不认为其中有“根本性的”革命。现代知识论的问题其实是早就被注定的了。当试图获得关于事物的不同寻常的知识时（即“哲学的”知识），思考的核心就注定了其实不是某种隐藏着的特殊对象，而是知识本身的可能性，它的形式和方式，尤其是这些形式和方式所表现的可能性界限，即我们的知识能够以什么样的方式达到什么样的程度。可以说，哲学一开始以为能知道些什么，但很快就意识到问题在于“不能知道什么”。应该说，这种研究确实很重要，我不怀疑它的重要性，但却不认为它是哲学智慧的真正所在。

知道什么是不可能知道的，知道什么是可能知道的，这只是“划界”——现代知识论的主要成就是各种各样的“划界”，不过这里有个微妙的问题需要说清楚：知识的各种界限并不是真的由哲学来划定，这些界限本来就已经在我们求知的行动中被发现了，这些界限是客观存在着的，不是由我们来规定的，我们自然而然地遇到它们。哲学的贡献只是更显眼地把这些界限表达出来’；也就是说，只是把我们已经知道的事情再次说出来。这表现的是清楚的头脑，而很难说是智慧。其实维特根斯坦已经看到了这一点，他意识到，哲学的工作只不过是与混乱的观念或混乱的语言作斗争，只不过是“澄清”思想，或者说，只有当存在着许多混乱观念时，作为恢复清醒的方式的哲学才有事情可做。说起来有些可笑，维特根斯坦想要清理的那些糊涂观念似乎大多是哲学里的观念，哲学的工作好像主要成了自我检讨。我相信人们会意识到，即使检讨清楚了，思想的事情并没有完，问题仍然成堆，事实上清楚的头脑只是思想的真正开始。维特根斯坦也意识到了，即使头脑清楚得像科学一样，那些最重要的问题仍然没有触及。可是他又认为，一说到那些最重要的问题，头脑就会不清楚。这里有点什么不

对头，如果连维特根斯坦这样的天才都被限制住了，这就只能是哲学本身的思路和结构出了问题。所以我相信我们一直处于其中的那些哲学问题本身是有问题的，我们必须重新发现哲学的问题。

我们再想想看，知道什么是可以知道的和什么是不可能知道的，这一点足够保证我们恰当地思想吗？能够告诉我们去想哪些事情吗？能够解决我们必须解决的问题吗？就像逻辑不能保证我们的思想内容，思想的界限也不能保证思想中的事情。不去犯某些错误不等于不犯所有错误，更不等于就有了所需要的思想或有意义的思想。所有的知识界限或不可侵犯的思想形式都只是基本条件。虽然哲学所表述的那些知识或思想形式并不等于逻辑，但就其作用而言，是很类似逻辑的。维特根斯坦想搞清楚“思想的语法(grammer)”，这个说法很生动也很贴切。西方哲学的中心概念“逻各斯”(logos)的意义十分微妙，既是“言语”也是“规律”，它能引出逻辑也能引出思想语法。毫无疑问，它们表达的各种“界限”是非常重要的，但不是最重要的哲学问题。界限是什么？界限意味着一个思想的空间。知道了我们只能在这样的空间里去思考问题，这不等于已经思考并且解决了所准备思考的问题。我们不许走出这个空间，这是一回事，我们在这个空间里要做什么事情，这是另一回事——这才是我们必须永远思考的问题。只有当我们妄图走出界限，界限才是特别重要的，而既然知道了那些界限，界限就变成了理所当然的事情了。在这一点上，似乎只有维特根斯坦是头脑清楚的，他知道，他的思想是用完就必须丢掉的“梯子”。

但大多数哲学家却没有这么谦虚，他们以为他们的命题说出了最基本的知识，因此是一切的出发点。其实，如果不是借助一厢情愿的想象的话，那些出发点永远是原地踏步的“点”，许多有名的哲学命题都是如此。例如，笛卡儿的“我思故我在”、胡塞尔的“我思纯属所思之所思”(ego coito cogitatum qua cogitatum)或贝克莱的“存在就是被感知”之类，都可以通过逻辑技术和语言解释技术被证明是真理（我曾经在另一本书里证明这些命题至少在某种解释中是真的，例如“to be is to be perceived”如果以其比较弱的意义解释为“存在就是可被感知”就几乎是真理），但关键是，就算它们都是真理，这些命题本身也没有什么思想潜力，它们表达了一些毫无新意的事实——只不过表述得很有新意、很有力，它们的“文学性”有着感染力——它们所表达的事实本来

不难接受，但由于被卷入到一些无事生非的争论中，结果成了一些特别的哲学观点。例如胡塞尔的“纯属所思的所思”(cogitatum qua cogitatum)其实说不上是个多么重要的发现，也许人们不曾这么漂亮地说出来，但它总归是个没有新意的事实，也不是个什么证明，更不是什么问题。它应该不成问题，因为，“我思”所思考着的对象确实不等于外在的对象，所以是内在的对象。这是个事实，而不是观点。只有当存在着一些糊涂观点时，对事实的表达才会显得好像是个惊人的发现。这就让维特根斯坦不幸言中，只有当哲学有许多糊涂观念，有些不糊涂的命题才变成是“哲学的”。事实上哲学早就退化为一些只对哲学家有意义的思想，这种哲学是只存在于文献中的，是给人看的，而不是给人用的。这是不正常的。我不是在批评那些哲学家，而是在批评那种误入歧途的哲学文化。

有一些命题很好地表达了某些重要的事实，甚至是最重要的事实，但却不是重要的思想，我们必须意识到这一点，否则将不知道我们需要思想的是什么。事实太多了，知识太多了，真命题也太多了，我们的思想并不是由所有真命题或者随便一些真‘命题构成的。人们都知道假命题是错误的，伪命题是无意义的，这还很不够，还必须知道并非只要是真命题就都是有意义的。

不能“无论听到随便什么‘逻各斯’都激动不已”（赫拉克利特）。作为一种知识追求的哲学所渴望的是真理，并且以为只要是真理就是我们所想要的，于是哲学家开始时担心的是命题的真假，后来又拚命拒斥无意义的命题，其实这些都不是真正的难题。假如按照我所说的“补写法”（我曾经多次讨论过），给任何一个命题（自相矛盾的命题除外）增加与之相容的条件或解释，就总能使之变成一个真命题或一个有意义的命题。问题的关键在于，我们说出许多真命题，也不见得就有了思想。

知识论的努力也许可能建立一种最好的关于知识的知识（所谓“形而上学”，或“知识之后”），但仍然只是“前哲学的”，因为无论是什么样的知识，都还不是智慧。把某种确实存在的东西说清楚，这是知识；把某些不存在的东西做成存在的，这才是智慧。或者，把事实变成观念，是知识；把观念变成事实，是智慧。哲学要研究的是“做法”而不是“说法”。

思想是关于如何把价值实现为事实的思考。如果一种观念只描述了事实，那么它只是知识；如果一种观念只表现了价值，那么它只是想象。如果一种观念不是体现着人的价值的真理，那么它不是智慧，因为它不是人的选择。思想比思想的空间小得多，思想以实现价值为任务，所以它要对真理和知识进行选择，它把选择出来的对实现价值有利的真理或知识组成一种新的配置，或者说，思想是真理的重组。我们在真理和知识所允许的范围内去思想，但却按照价值去形成思想。这就是我们思想的真正目的。这并不难理解，就像我们的手臂不能反关节运动一样，但这个限制性范围只意味着界限，却不能说明在这个范围内我们的手臂将做什么运动和怎么样运动，同样，思想不能超出其有效范围，但这个范围不能说明我们所必须思想的是什么，不能说明怎么样去做成思想。这才是思想的“内容”。

可以说，对思想“形式”的研究是逻辑（包括狭义的和广义的逻辑），对思想的实践性“模型”的研究则是哲学。我们注意到，现代知识论一步步演变为现在所谓的“哲学逻辑”(philosophicallogic)是大有道理的，知识论的各种问题逻辑化了，从命题、意义、真理到存在、必然性、先验性以及归纳和因果问题都成为逻辑问题，这似乎是逻辑的扩大化，但实际上是知识论的真正归宿。逻辑把知识论消化掉了。当然，哲学和这些逻辑化了的知识问题仍然密切相关，逻辑与哲学的关系有一点像数学与科学的关系。

5．文化的性质

哲学的真正主题必须是那些不能被“化掉的”问题。我们知道，哲学一开始是包罗一切的，然后不断分化为各种学科。但哲学不会结束，相反，哲学的探索过程使我们意识到，哲学虽然早生但必定是晚熟的。哲学必须在人类文化相当完整发达之后才有可能遇到实实在在的“根本性”或“基本的”问题——哲学原来所想象的那些基本问题大多数是空的，是纯概念的，是像“屠龙绝技”那样无用武之地的见识，这一点决定了它们不是真正的基本问题。人类思想的基本问题必定与人类文化的基本问题是同一的，因为，人类思想只有当存在着人类文化时才有意义，所以，文化的基本问题就是思想的基本问题，而只有当文化足够成熟才会形成有关文化自身的基本问题，即只有当文化必须对自身的存在和发展负责、必须管理自身、有意识地构造自身才会产生“文化的基础需要做成什么样”这样的问题，这就是实实在在的基本问题。由于这些问题是整体性的、综合性的、先行性的，它们不能“化”在某个学科里，所以是智慧的，是哲学的。

显然我是想从“功能”上而不是按习惯去定义哲学。我相信这样做是公正的。我们并不能因为过去人们只能靠巫术和祈祷去“治疗”疾病而把治疗定义为巫术和祈祷。同样，我们也不能把哲学定义为过去人们在哲学的名义下所做的研究。不管在什么时候，如果我们试图解决思想的基本问题，就是哲学的研究。至于那些基本问题是什么样的问题，这正是首先要研究的。

人类的存在是文化的存在，人类如何去存在，这当然是基本问题，但这太不清楚了。这个问题实际上意味着人类文化如何去存在的问题（当然它必须分成许多问题去思考）。尽管这个问题从来都应该是最基本的问题，但在文化足够成熟之前却显示不出来，因为，当文化不足够丰富复杂，它就不会产生复杂和严重到需要涉及其基础的问题，换句话说，如果文化内部情况很简单，它的基础就不会成为问题，我们就当然提不出基本的问题。所以，早期哲学的问题并不是“基本的问题”，而只是一些“大问题”。大问题虽然“大”，却不严重，我为什么认为那些最大问题不是哲学问题，原因就在于此。打算解释一切，这是想象，当我们用文化去看世界，必定会看出无数其大无比

的“问题”，其中有许多实际上是纯粹智力的解题游戏。只有当我们能够把文化本身看成是一个难题时，才能看到一个个真正严重的问题，我们会惊讶地发现，我们不得不去处理一大堆我们自己创造出来的观念，尤其是那些基本的、作为“根据”的观念，而更使我们感到严重的是，所谓处理这些观念，恰恰就是继续去进行创造，因为基本观念是不可能解释的，没有比它们更基本的原则了。任何知识和规律都至多表明一些界限而不能表明在界限中的道路。那些大问题虽然大，却是建立在我们小小的观念界上的。

事实上有许多哲学家意识到了一些真正的哲学问题，但却仍然在不合适那些真正的问题的思想模式里去思考，结果破坏了那些问题。主体、对象、心灵、我、现象、本质、本源等等概念构成一些顽固的思想模式，这些概念把事实歪曲成另一些东西。于是，即使发现了一些真正的问题，结果却在不相关的模式里进行了讨论并且得出不相关的结论。显然，关键是思想模式。如上所述，通常的哲学思想模式在性质上是知识性的，其结构是主体一客体关系。这种思想模式对于知识来说是恰当的，但在哲学里却不合适。虽然大多数现代的哲学家已经知道哲学不可能是对世界的认识，但仍然以为哲学是对思想文化的自我认识。我们的确需要文化的自我认识或者说“反思”，可是这种反思的结果或者是逻辑的知识或者是历史社会的知识，并不是哲学的“知识”。只有当逻辑学、史学和社会学等尚未成熟时，我们才有理由为哲学的“知识错觉”辩护，而现在人类文化各方面情况已经基本明朗了，就不应该坚持这种错觉。鉴于文化已经发生很大变化，哲学的思想模式也必须更新，其实，等到思想模式过时了再更新，就已经有些疲于奔命了。

对思想文化的自我认识揭示的是思想的各种界限和文化的已完成情况，这种自我认识并没有解决什么哲学问题，相反，它产生并提出了真正的哲学问题：好了，我们的文化就是这个样子，我们将拿它怎么办？哲学并不是反思或自我认识，而恰恰是反思和自我认识之后的事情，因为只有在反思之后才能真正了解我们用来思想的各种观念，从而提出真正根本的或基本的问题。就是说，事情解释清楚了，问题才真正冒出来。所以，把哲学看作是“在经验知识之后”是极不准确的，哲学应该说是“在反思或自我认识之后”。从另一个角度说，哲学

原来努力想认清各种观念(ideas)，其实哲学应该是在认清各种观念之后的思想，因此我也称之为“元观念学”(meta - ideology)。

为了理解哲学所必须做的工作，首先我们需要注意人类文化的两个奇特的性质：(1)文化的整体可以反映在部分之中，而且这个部分又大于整体。这确实有些离奇，但却是事实。当然，文化整体并不能反映在随便任何一部分中，那个能够反映文化整体的特殊部分就是语言。古今中外的哲学都关注到语言，这不是偶然，显然人们都意识到了它的重要性。不过，人们主要关心的是语言的表述功能，却较少关心它的制造性功能。语言既是实际事情的“画面”，又是一切东西的“工厂”。当我们关心“画面”，必定看到语言的局限性（不过语言的局限性往往被误解为语言没有能够表述到某些事情，其实语言总能够“说出”或“说到”任何事情，只不过有些事情注定说得不贴切、不逼真，例如感情和感觉）；当我们关心“工厂”，就会发现语言能够制造一切东西以及一切东西的一切关系（当然只是在语言中制造而不是实际上的制造）。这一点很重要，它意味着，语言虽然只是文化的一部分，但它的可能性永远大于文化的整体。文化无论怎样扩大发展，都不可能充满语言的所有可能性，这在逻辑上和实践上都是不可能的。由于“部分大于整体”这一特殊性质，文化成了一种特殊的“活物”，语言成了文化的核心，我们能够在语言中按照文化存在和发展的任何需要去设计文化，这就是说，通过语言，我们能够把我们赖于存在的文化整个“变成”我们可以加以制造的存在。正因为语言，我们的需要和意志获得了决定性的地位。

(2)对于文化来说，它的基础(foundation)就是还没有的东西(the not - yet - founded)，准确地说，文化的基础总是未成型的东西，是我们正在创造的东西。这件事情听上去似乎是矛盾的，至少也是令人担心的，但却是事实。通常我们意识到文化是历史性的，于是很容易又以为文化的基础和本源是同一的。文化是历史的，这一点没有错，但另一点是错的。文化的来源只表明我们已经有了什么，但却不能表明我们还会有什么，尤其不能证明本源就是基础。事实上，文化的历程的根本性质不是也不应该是在发展已经有了的东西（这只是比较次要的方面），而是不断在面对并且处理那些已经有了的东西给我们造成的难题（problems)。甚至可以说，发展就必定产生难题，文化的活力正

是在面对难题时表现出来，而既然我们所面对的重要事情是一些难题，这意味着我们的思想活动主要是寻找难题的解决。一方面，这些难题总要归结为文化基础的难题，显然，一种文化模式不能解决它给自身造成的难题，这意味着它的基础至少存在着某些困难；另一方面，对基础难题的解决必定是创造性的，它所要寻找的不是已经有的基础，而是还没有的基础，这表现为对基础的重塑和改造。文化这种存在并没有一种像土地一样结结实实的基础，文化不断按照其发展需要去构造与其相配的基础。于是，那些先在的、构成了历史的本源尽管是一切的出发点，却不是文化存在所需要的基础。文化基础是一个未来性质的概念，它是文化所准备创造或设计的。也许有人会说，文化里真正根本的东西变化是很小的，但我想说，所谓变化很小的东西恐怕只是那些基本概念。比如说，我们当然一直都根据着真理、道德和其它基本价值在思想和生活，但显然我们不是根据着“真理”和“道德”这些抽象概念在生活，而是根据着这些概念所表达的具体的、特定的某些真理和道德在生活，这些具体的存在和意义才构成了文化的“实形”。这些具体的东西就不能说变化很小了。我们在语言中“形式地”进行思想，但所思考的问题必须是“文化实形”提出来的问题，或者说，在语言中可以思考一切问题包括所有最大的问题，但所思考的问题必须能够落实为关于文化实形的问题才是重要的问题，否则所思考的事情只是虚构而不是实存。大问题必须能够落实为一些小问题，大事情必须能够实现为一些小事情，否则与我们的存在有什么关系？我们可以提出任何一个问题(question)，但并不是每一个问题都是难题(problem)，难题是不解决不行的实际问题，是与人类文化的存在和需要密切相关的问题。

总的来说，文化的这两个性质，“部分大于整体”和“基础是未建成的”，是理解哲学工作的关键。由于我们能够在文化中思考大于文化实际存在的事情，所以我们能够塑造文化，或者说文化具有自身塑造功能；虽然语言提供了一切可能性，但只有一部分与文化自身塑造有关，我们必须按照文化自身塑造的需要去开发思想空间，因此，哲学思考的不是逻辑上的最大问题，但却是文化上最有价值的问题。哲学思想虽然是创造性的，但又不是完全自由的，它受制于文化的实际需要和问题。稍微不准确地说，过去哲学追求“原理(a principle for all)”，现在哲学应该追求“机会(all opportunities for one)”。

6．创造者

根据上述的各种理由，现在我们进入一种与通常哲学非常不同的哲学思考角度——这种新角度不能说是与之相反的，而应该说是与之平行。通常的哲学角度是“认识者”的角度，这注定了一条知识化的道路，我们已经说明了这条道路是可疑的，而且不合用，它错过了许多最重要的问题。我想讨论的是一种“创造者”的角度和它所决定的道路。显然，人类既是认识者也是创造者，但创造者这一身份是更根本的，因为用来构成知识的观念是创造出来的，并且不断在被重新创造，而且，知识的价值也在于它有利于进行创造。所以，真正根本的价值和思想只能在创造者的角度中来讨论。

在西方思想中，知识一直是最显要的传统，再加上宗教的权威，创造者的身份就当然只能属于上帝或类似的东西。当然，并不是说人们没有意识到人是有创造性的，但似乎可以说没有意识到创造的问题是文化思想中最根本的问题，人们往往是在讨论艺术时才讨论到创造性，艺术虽然很有创造性，但仍然不是文化中最有创造性的部分。

中国思想中似乎没有这种思想障碍，在中国的意识里，“天”和“人”是并重的，甚至在实质上“人”更重要一些，但也没有明确地意识到创造是个重要问题，至少是没有觉得它是根本问题。不过，其原因可能是思想还没有进展到这一地步。就中国思想的方向来说，提出关于创造的问题是无障碍的。而西方思想显然有些障碍，只要假设了某种高于人的最后根据，这种根据就会成为一个观念界里藏污纳垢的地方，成为一个一切的借口，凡是难以说清的、不能说成是知识的事情都可以被认为隐藏在那里，然后说成是要靠信仰去理解的或干脆是“自明的”(self - evi-dent)。“自明性”这个概念本身恰恰是极不可信、很不自明的。各种学科包括科学在内都依赖着许多所谓自明的观念，为什么没有想到那些自明的观念是人们创造出来的呢？这确实存在着一个思考角度的问题。我们所以能够认识和推理，都是基于创造出来的一些观念，当然，要说清楚如何创造出自足的、可以作为基础的观念是很不容易的（这正是关于创造的一个重要问题）。在中国思想里，几乎没有什么原则可以被认为是自明的即无需证明的，但中国式的论证或证明往往很不严格，甚至只满足于某些特殊情况，远不

如西式证明精致有力。我的目的并不是要说明中国思想和西方思想各有各的优缺点，而是想说明，如果我们想要构造一种最能解决问题的哲学，已经有过的思想中有哪些是可接受的。例如，中国的思想方向和西方的思想技术正是可接受的成就。

也许我们能够去假设，也有许多理由去假设绝对高大的创造者（上帝或者别的什么），并且我们知道，与绝对的东西相比，人是非常有限的存在，是小小的创造者。然而，人这种小小的创造者虽然弱小但却不低于绝对的创造者，即使真的有绝对的创造者，它也不能决定人想什么和要做什么，最多能有一些限制，就像自然界构成了对人的一些限制。好像有人说过，虽然上帝可以窥探人的心灵，但却仍然不知道人将要干什么。我想，反过来也一样，即使人有机会偷看上帝的心灵，也决不能知道上帝要干什么，因为上帝想改变主意就改变主意，同样，人想改变主意也可以改变主意。我们有理由说，归属在上帝名下的全部伦理标准和文化假设其实都是人的想法——既然上帝是至高无上的，它就不可能愚蠢到让它的心思被我们猜中，只要说出上帝要怎样怎样，就是贬低亵渎了上帝。一种东西如果是至高无上的，那么它就是不可亵读的。根据这种理由，西方的宗教和存在论是可疑的。上帝与上帝的解说者们有什么关系？上帝的解说者们太狂妄了，他们居然以为他们知道上帝的心思。

中国的思想中反而似乎有些可以接受的宗教意识（尽管不是宗教，宗教意识其实不宜真的实现为宗教），这种意识可以表达为：我们通过有限性和相对性觉悟到绝对性，但对绝对的东西什么也不知道，而且，绝对的东西虽然伟大，但并不取消我们的独立意义。创造者是绝对存在，人也就是一种绝对存在——对于人所创造的文化来说，人就是绝对存在。人虽然有限，但仍然至上。所以，在中国观念里，“天”和“人”都大，都是绝对存在。中国把“天”和“人”并列，这可不仅仅是漂亮的语言，谁见过比这更伟大的哲学直观？也许“天”比“人”更大，但“人”仍然是绝对大，这就像自然数集合大于偶数集合但又都同样是无穷多。因此中国人认为天算天的，人谋人的，各行其是。这是很深刻的感觉。

人必须做需要做并且能够做的事情。当然，这不是唯一可能的思想眼光，但却是唯一合乎价值的眼光。比如说，我们可以宁愿采取一

种宇宙的或逻辑的眼光，于是看到人是非常渺小的、有限的，我们可以设想一千种高于人、在人之前的本源，但是，却不可能因此说那些高于人的东西比人重要，这是绝对说不出来的。那些高于人的东西，无论是自然还是神，虽然不依赖于人而存在，但也显然因为人而重要。如果人的事业不太重要，那么人所想象的东西就更不重要。因此，任何超越了人的价值的东西必定低于人的价值，所谓超越了人的价值的东西在语言中虽然不是悖论，但在事实上是自身否定。我们在逻辑上能够但在事实上却不能想象比人更重要的东西。为了使宇宙的和逻辑的眼光成为有价值的，就不得不承认人的价值眼光是真正最终的价值根据。所以，思想的基本眼光只能是人的价值眼光。这样，我们就有理由说：无限的东西在价值上小于有限的东西，历史的问题在价值上小于现实的问题，逻辑上可能的事情在价值上小于需要并且可能创造的事情。这里倒是有点“辩证”的味道。真正的“辩证”并不像有些人所想象的那样是种种可以违反逻辑的情况，事实上能够违反逻辑的事情是没有的，只不过是用语言编造出来的情况。就这里讨论的事情而言，例如说，无限的东西在逻辑上或在存在论上当然大于有限的东西，但在价值上却小于有限的东西，这并不违反逻辑。真正的“辨证”应该是与逻辑不同但又不违反逻辑的另一种思考角度。

让哲学把“认识者”的思考方式换成“创造者”的思考方式，这意味着思想处处从我们要做的事情去人手，而不是从我们想知道的事情去人手。这里有一个关键．可以称为“主权问题”，就是说，思想中真正根本的事情必须同时是行动上的根本事情，我们所要思想的事情必须以我们所需要做的事情为最终依据，思想的意义最终以行动的价值为准。因为，我们存在的价值表现为我们必需做并且能够做的事情，只有我们能够决定的事情——即我们对它拥有“主权”的事情——才能充分表明我们到底是什么样的存在，我们的“主权”意味着我们所可能涉及的全部事情的唯一意义根据。这其中的道理其实相当简单：我们拥有“主权”的事情才能表现我们存在的意义，凡是我们不能决定的事情所表现的就不是我们的意义，而是我们能力的界限。可以说，“认识者”的思考方式表明了什么是我们能力的界限，表明了什么是我们所不能解决的问题；而“创造者”的思考方式则表明了我们能力的用途，表明了什么是我们需要解决的问题。只有当思想和存在的意义是一致的，这种思想才是根本的，才能作为所有观念的基础。这种能够表明

存在的意义的思想必定是创造性的，因为没有创造性就意味着没有主权，不享有主权的活动的意义不属于施事者而属于背后的操纵者。既然人是一种创造者，拥有某种主权，那么，只有以创造者的思考方式或眼光为"本"为"准"，我们才能理解我们思想的真正意义。否则，我们的思想就只不过是别的东西的注解。

作为一种创造者，人类的事情无论多么渺小，但在价值上和思想性质上是绝对的。当人类面临创造性的问题时，这些问题的性质与上帝所面临的问题性质是一样的（内容当然不同）。我们不妨去设想上帝如何表明它的存在意义（如果人会担心自己存在的意义，那么上帝也会），上帝也会感到困惑并且也不得不在创造中去表明它的意义。人类也一样。不管自然是上帝做出来的还是自然自己做出来的，我们只能发现它"是"什么样的，但生活和文化却是我们自己做出来的，这才是我们的事业。上帝无论多么伟大，它的事情并不是我们的事情，因此，我们将思考我们自己的事情，而要能够真正思考我们自己的事情，就必须把赠送给上帝的眼光还给我们自己。于是，哲学要思考的问题在性质上说就不像通常所想象的是在"存在"(is - ness or being)之后的问题，而是在"存在"之前的问题。通常的哲学是一种被"存在"所征服了的思想，而哲学真正需要思想的正是反过来对存在的征服。西方哲学即使在不讨论上帝时，也是在上帝的阴影下去思想的。"存在"是分界，存在之前的问题是哲学，存在之后的问题是科学。

在"创造者"的眼光中，对象主要不是表现为"认识的对象"而是"设计的对象"（在某种意义上似乎可以说是"实践的对象"，但毕竟还是不准确，因为实践可以没有创造性），更准确地说，是"再创造的对象"。显然，我们的创造对象是一个已经被创造成某种模样的文化，所以实际上总是再创造。我并不是说，我们不能把对象当成认识对象。知识永远都需要，但知识不是一个高于创造的问题，相反，它是一个服从于创造的问题。既然知识不是对根本性问题的思考，所以它不是哲学的。哲学家们从渴望认识世界走到渴望认识人和文化自身，哲学知识的道路已经走到了头，但是仍然没有进入根本的问题。原因在于，人和文化的根本意义不在"本源"中而是在永远的"重塑"中，因此，知识性的反思所表明的只是过去的、历史的、既成的，这些恰恰不构成我们的存在问题，或者说已经不是我们所要解决的存在难题。

作为“创造者”的存在者，其根本问题就是如何存在的问题，而这一问题又是如何创造的问题，创造者的存在问题与创造问题是同一的。在过去的思想里，“创造”的问题好像是上帝的事情，尽管人们一直在艺术领域中也讨论创造的问题，艺术虽然是人的创造性的一种表现，但实际上是很小的一种表现。人类对整个文化的创造才真正是根本的创造。

哲学问题要从“创造者”的问题重新开始，这样才能走向智慧（冒充知识的“超级知识”即使算是知识也不是智慧）。知识在很大程度上是被决定着的，如果说其中有智慧的话，那也是自然界或上帝的智慧，与我们的智慧有什么关系？没有创造就无所谓智慧，只有享有主权的事情才有自己的智慧。于是，新的哲学问题是一些关于创造、设计或“做决定”(decision)的问题，所谓“知识”(knowledge)问题有一些将老老实实地化归为具体科学问题和逻辑问题，有一些将改造为创造题的一部分——这意味着知识问题将以新的形式出现，可以说，知识问题仍然在哲学中存在，但不是作为知识论。我们将在“创造论”（creationolo-gy）中，或者更恰当一些说，在“设计论”(designology)中去讨论到知识问题。“创造”的问题和创造者的眼光要改变的是通常哲学的那种认识性结构。

在通常哲学的认识性结构中，认识者与对象是分离的，对象是在“那里”，在“彼处”(there)，与认识者相对峙，于是有了所谓“主体”(subject)和“客体”(object)。这两个基本概念是非常不恰当的划分，它们歪曲了人的事实。主体被认为是纯粹的心灵（pure mind or cogito），它就像绝对的圆一样是个理论上的假设。实际上真正起作用的心灵是一个不纯的、与全部社会因素和文化相关的心灵，尤其是与肉身不可分的心灵。即使在理论上有能力假设一个纯粹的心灵或者纯思，它也不可能真的用来说明问题。不管主体和客体是什么样的关系，都是对人的心灵和存在事实的歪曲。但假如说不要任何基本划分也是不可能的，我们可以有各种各样的“解构”，却不可能不做某种“建构”，因为我们的存在事实并非混沌(chaos)而是有着某种结构的。

‘如果说西方哲学的基本划分性概念是“心一物”，那么中国哲学的基本划分则是“人一事”，即“人”与“人的行动”。

这里需要一点解释，一般认为中国哲学所感兴趣的基本关系是“天一人”。但是，“天一人”尽管是关于事情的最基本划分，但却不是关于思想问题的最基本划分。因为，天命是不可妄言的，是排除在思想之外的，它不是思想的对象或问题。我们实际上思考的是人的事情，即人想做和能够做的事情，所以，由人生长出来的“人一事”关系才是能够形成思想问题的基本关系。其实，在中国思想中，“天”和“人”在表面上似乎划分了对面双方，但在实质上是“远近”层次（天道远人道近），更准确地说是“虚实”层次。也许天理大于人道而且并不完全体现为人道，但天理或天命的有效意义或者说能够为我所用的意义却是在人道中实现出来的。因此，天理为虚，人道是实。在中国实际生活中，天命天理从来都只是一些在特定情况下的借口，而不是思想中当真被思考的问题，至多是心理态度的对象。能够被思想的只是人道或人谋。

“人一事”关系不是主体一客体关系，“事”并不是“人”的对面客体，而是在人手里的活动，“人”也不是作为纯思的主体，而是造事者(maker)，于是，所谓对象就成了人的活动或人所做的事情(woIks)，它与人是一体，不可分离。人如何决定、实施人的事情就是如何塑造人自身和文化。人就是人的活动和文化存在，不是别的什么。有效的哲学努力只能出现在这种创造者的关系中。只有在我们能够自作主张的事情中才有我们自己造成的问题，只有我们自己造成的问题才需要智慧去解决。

“智慧的”或“哲学的”真理与“知识的”真理是不同的，哲学要得到的真理不是“可知道的真理”(the truth to be known)而是“可造就的真理”(the truth to be made)。

只要我们是在寻求一种知识，就是在寻求关于对象的一种描述（准确的或不准确的），人们喜欢说，这是对客观对象的主观描述，哲学常常满足于进一步描述或逻辑地、历史地“反思，，所谓的“主观性”(subjectivity)是什么样的或是怎样形成的。可是，“主观性”（这个概念很糟糕，将就使用）的根本问题恰恰不是它是什么样的和怎样形成的，而是它需要被做成什么样的，就是说，主观性——其实应该说成是文化实体——的现在完成状态，那种模样，就是我们需要处理改造的对象和难题。这种问题所以是基础性的和需要创造性地解决的，

就是因为我们从逻辑中或者从文化的历史中不能推理出什么将是好的，所以我说，“基础”和“根本”不属于本源而属于未来的操作。如果做一个对比，过去的哲学问题主要是针对世界是什么样的、人是什么样的（认识自然和认识自己），现在需要思考的则是把人做成什么样、把文化做成什么样。这样，一直作为“对……进行反思”的哲学意味着变成“对……进行返工或重塑”的哲学。

以“创造者”眼光为准的哲学和其它哲学一样都以真理为目标，但“野心”要小得多。既然“创造者”哲学所关心的是创造出来的真理，它所关心的真理就不是“普遍必然的”真理而是“最好的”真理。所有真正必然的真理都是在特定系统中经有限步骤可推出并可证明的数学和逻辑命题；所有有效性很高以至于“几乎”是必然的“真理”都是有着经验证据的科学命题，这样，必然的真理就与哲学无关。对问题的创造性解决只能有最好的，而不可能是必然的，在这里，真理就是能够把价值实现为事实的做法，或者说，如果一种做法，它能够保证把某种价值变成事实么它就是真理。这种纯粹“人为的”真理虽然不是宇宙中的普遍必然的真理，但却是最迫切的真理，因为它表现了人想做并且能够做到的事情——那些做不到的事情不能表现出真理，而那些人们不想做的事情即使表达着真理也不会被选择。一种东西是真的，但假如它并非同时是好的，那么人们就不要它。真理是可能被抛弃或者置之不理的，这正是一个基本事实。因此，人作为“认识者”不管认识到什么样的真理，都要以人作为“创造者”所需要的真理为准。可以这样概括：“认识者”的眼光想说明的是，我们是如何理解我们所要理解的任何一个事物的；“创造者”的眼光则是想说明，我们怎样才能做好我们所需要做的任何一件事情的。在人类思想中，这两种眼光应该是平行的，同样重要的。

“认识者”的眼光是科学的眼光，“创造者”的眼光是哲学的眼光。

7.也与批评问题无关

“创造者”的眼光是谦虚的而不是傲慢的。哲学不是先知，也不是一种权威的思想。虽然哲学是在试图创造性地解决一些作为文化基础的问题，但这种创造是很不自由的，它实质上是针对文化给文化自身提出来的问题所做的对策。文化给自身造成的问题永远是一些非常严重、使思想穷于应付的难题。哲学只不过勉为其难地提供了一些基础性的服务。

当知识论成为现代哲学的中心，哲学就开始关心人本身或文化本身。但这种“人文关怀”是基于知识论的“主观性”的(subjectivity)．这就暗中引向当代哲学中的“文化反思”或“意识形态批判”，一种脱胎于但偏离了知识论的变形知识论。如果说知识论强调逻辑的和科学的“分析”，那么它的变种强调的则是人文的“批评”。不过这种想法在关键的地方还是不能超越知识论问题。“知识和信念”这一结构是无望的变奏。

文化或意识形态批评哲学最危险的一种企图是想充当“先知”或价值权威，它对需要经过检验或证明而后被确认的知识（即“后知”）不感兴趣，而去幻想“先知”。当然，真正意义上的先知是不可能的，因为人类文化是个不断变化着、被创造着的“活物”，随时出现的新问题和新情况可以消解任何预言或先知。因此，哲学家想冒充的先知其实是价值权威，即他们相信他们有权力解释什么是真正的或最终的价值。这是很危险的。这种哲学家看起来好像是人类整个文化的批评家，但就是不知道到底有什么理由建立这种批评。这里有一个特殊的困难：当哲学家说出，这样才是好的，那样的不好的，其价值判断的根据仍然是某种需要判断的价值，而且，用一种价值去判断另一种价值是不可能的，除非后者是前者的派生。这就像，我们可以根据前提去判断所蕴涵的结论的真假，却不可以用一种前提去判断另一种前提。在文化或意识形态批评中，我们注定要遇到一大堆同样作为前提的价值，于是，任何一种批评都可以被批评。

当然，我们并非不需要文化批评。有意义的文化批评只能是为了改善某个特定的价值系统的特定部分，这主要是“技术性”的，因为，我们只有在承认了这样那样的基本原则之后，才能根据这些原则对某

些派生的事情进行批评。比如说，我们承认了某种法律的基本原则，然后才可能对一些具体的法令进行批评，指出它们并没有恰当地体现那些原则，但是，如果说我们对基本原则不满，那么要做的是什么事情呢？按照习惯，似乎就应该去批评基本原则，可是我们拿什么去批评？根据什么去批评？这一点看来需要想一想，显然，所谓的根据很快就没有了。我们并没有用不完的根据，尽管我们似乎可以解释再解释，但正如维特根斯坦所指出的，很快就遇到不能再解释的“地基”(bedrock)。可以说，如果存在某些东西是批评对象，就一定存在一些东西——即基本原则——不是批评对象。可是，我们又对那些不可批评的东西不满，这难道不是一个矛盾么？

不是。我们对基本的文化形式或基本原则不满，并不是根据着某种现成的标准因此感到不满，我们所不满的正是现成的基本标准，因此不再有批评的余地，而只有改造的余地。这是一种无权威的境地。文化的基本形式和基本原则只是它所派生的文化现象的权威，而这些文化权威又恰恰是文化的改造对象。于是，当涉及文化的基础，就不再是批评问题，而是创造的问题。批评理论超越不了知识论。因此，知识论走到头的地方，也是它走到头的地方。

那么，我们又怎样才能确定我们所创造的东西是好的呢？这个问题表面上看起来又像是一个批评问题，但只要注意到我们拥有的价值观念在这里并不是标准——因为所要重新塑造的正是这些基本观念——就知道这是一个假冒的批评问题。要发现这一点确实不太容易，因为我们在大多数情况下习惯于服从这些基本观念。可以这样理解：如果我们打算创造某种能够作为新的基础的东西X，我们当然事先假定X是好的，这仅仅是“假定”而不是“确定”，只有当对X的创造意味着一个真理，“X是好的”才变成一个被确定的价值。就是说，价值必须落实为真理，变成真理，才是真价值(real value)，否则只是意愿。把价值做成真理才是权威。特别需要注意的是，这里所谓的“真理”也不是一个现成的答案(answer)，不是一个早已由上帝准备好了的只不过我们还没有发现的答案，而是我们要创造的东西，因为，当我们对某个基础进行创造的时候，所改变的正是那些基础性的条件或假设，既然条件发生了变化，答案当然也就是新的。这就好像，欧氏几何的那些真理是建立在欧氏几何的那些条件上的，而非欧几何的真理当然是

建立在对欧氏几何的条件的修改之上的。“创造”就是创造了新的生效条件，所以，与“基础的”存在条件直接相关的真理也是创造出来的。我们必须意识到，对文化基础的改造不是自由创作，而是由于这个基础出现了特定的难题，为了解决这种难题才进行创作，由此不难发现，表达着人类文化基础的那些基本真理意味着：存在着如此这般的某种实现方法(realization)，它构造了某种新的存在条件并且因此消除了原来所遇到的某些困难。

哲学不是最后的批评，而是最后的艺术或制作方法。哲学的表述必须或者它本身构成一个问题或者是解决某个问题的一个步骤，否则是无意义的。虽然哲学所要研究的问题几乎都可以说是价值问题，但哲学所做的工作却不是价值批评和表态，而是试图制造出一些关于价值的真理。“价值的”和“关于价值的”完全不同。有的人对我先前提出的“无立场”思维不理解——往往误以为是一种比较奇特的立场，其实“无立场”并不是说我们的思想不需要有立场，完全没有立场是不可想象的，我们的思想毕竟不是为思想而思想，而是为价值（意义或利益）而思想，当然就会有立场。但是，无论我们选择什么样的立场，总希望能够使所选择的立场获得最大的优势，使它成为一个靠得住的立场。这就需要有一种能够摆脱任何一个立场的局限性的思维方式（就像佛家要求克服“知见障”），以便充分利用整个思维的的能力、利用思想空间中各种可利用的可能性，可以说，只有以整个思维的优势去塑造一个立场，才能造出一个可靠的立场。“无立场”就是用来思考立场的一种思想手法，如果说“有立场”的思想是价值性的，那么“无立场”的思维就是关于价值的，它并不抵制价值，相反，它所要做的正是以一种不含批评的手法去确定什么是可以接受的价值。可以做一个比较，当把一种价值当成观点并且用来批评另一种价值，这是“有立场”的思维方式；当试图把某种价值做成真理，这是“无立场”的思维。无论如何，“无立场”思维只是一种试图使思想充分发挥其能力的手法，是用来建设任意一个立场的，所以它与立场并不矛盾。

我把哲学思维与知识性思维和批评性思维区分开来——当然事实上的思想往往是由这些思维方式混成的、综合的——就是想清楚地表明的哲学思维是人类思想中的一种特殊的思想手法，它是“异常思”，它是文化不得不为自身创造基础时所采取的思维。知识性和批评性思

维是通常情况下的思维，是认可了一些基本原则的思维，除非遇到严重的思想难题，否则我们没有必要去修改基本原则或基本观念。由于真正严重的思想不算多，所以我们通常只需要平常的思维就够了。可是问题终究会出现。为什么知识性的和批评性的思维不可能构成完整的或完备的思想？因为我们不可能获得能够说明一切情况（包括一切可能出现的情况）的基本原则，无论是知识的还是价值的。尽管现代文化的发展已经使哲学家们意识到了这一点，现在几乎没有一个哲学家好意思像黑格尔那样以一种“完成时的思维”宣布一些最终的原理，但却没有意识到应该随之放弃根深蒂固的“认识者”眼光。于是，当意识到“完成时的思维”是不可能的，就陷入思想悲观主义：既然最终的原理是不可能的，那么哲学就没有正经事情可做。即使是维特根斯坦和德里达也陷在“认识者”的失望中，茫然地回避根本的问题，或者觉得思想“散了架”（解构的感觉）而可以随便写作。所以问题的关键还不在于以认识者”的眼光反思到“认识者”的各种局限（这是现代哲学的成就），而是必须以“创造者”的眼光去看问题。

当代哲学的重心似乎由知识移向批评，但这只是同一水平上的变化，“当然”(to be)和“应该”(ought to be)是通常哲学中的一个平行结构，知识性的和存在论的思想在前者的形式中表达，价值性的或批评性的以后者的形式表达。如果说由于哲学曾经过于倾向于知识性思想，那么，在这一点上说，重心转向批评性思想算得上是一种进步。但这两者毕竟是十分亲密的，在知识性思想中所遇到的困难在批评性思想中也有类似的表现。批评论并没有比知识论更强的思想能力。如果说在知识论中我们没有理由证明终极的知识和绝对的原理，我们在批评论中同样没有理由表明什么是确实可信或可接受的价值观念。也许哲学家还会构造更多的知识和批评理论，使知识和批评理论在细节上变得无比丰富。但是，如果不去解决在基本前提上遇到的问题，那我们在于什么呀？我们所做的一切不是始终很可疑么？不要以为由知识论转向批评论会减少思想的困难，困难还是一样多，而且是同一水平上的。虽然无须反对“当然”和“应该”这种平行划分，但却不能把它当作是基本的结构，否则就会破碎地而不是完整地去理解思想和文化。

人的存在是一个实际上不可分的整体，人的思想文化也一样，如果一定要进行结构的分析，也必须在保持着整体的基本原则之上才是有效的，例如“当然”和“应该”的区分必须首先意识到有某种完整原则或一体原则之后才有效，而且??是在零碎事情上有效。就是说，任何把人的存在和文化“化整为零”的思想原则或结构都不能是基本的原则，现在我们要寻找的就是能够表现出整体存在性质的东西。德里达意识到了支配着人们的思想的各种结构有许多毛病，于是他要“解构”。虽然这种见识是一针见血的，但“解构”却不是好办法，因为“解构”会使思想失控从而增加混乱。正确的方法是回到未被“化零”的整体，然后在特定问题上按需要去使用各种结构原则，即不要把各种结构性的或分解性的原则当成普遍的和基本的原则。具体对于“当然”和“应该”这一问题来说，我们不能像许多哲学家那样，或者认定“当然”和“应该”完全是两个问题（在人身上其实是分不开的），或者相信“应该”能够还原为“当然”（这又取消了人的特殊性），而必须回到那种生长出“当然”和“应该”这两种不同意义的共同东西，即那种作为to be和ought to be的共同根据。对于人这种存在，根本的问题就是“制造存在”，即人所要建设的东西，它必定是含有价值的，但这种价值又必须实现为存在才有意义，所以我强调：把价值做成真理。这就是价值和事实的一体化原则，就是价值和事实的共同基本原则。

总之，哲学不是最终的知识，同样也不是最后的批评，这两者都是最没有把握的事情，即使碰巧“说”对了，也没有解决真正需要哲学去思考的根本问题。哲学真正要思考的是“做”的问题，而“说”是一个相对浮于表面的问题。至少可以说，我们需要在“说出logos（说法）”这一西方哲学传统之外发现哲学的另一种可能性。维特根斯坦确实敏感到了可以说清楚的就不是哲学的而是科学的或逻辑的，而真正需要哲学去说的却又是说不清楚的。在这里似乎应该指出，维特根斯坦的“不可说”这一漂亮的概念多少有些毛病，在他看来，不能根据确定的标准去讨论的事情（无论是知识方面的还是价值方面的）就是不可说的，因为它是不可思议的。这种看法仍然带有哲学的传统眼光，它只说对了一半。我想说，凡是超越了人的创造能力的事情是不可说的（比如终极的知识和价值），凡是人能够创造的都是可说的，换句话说，并非所有说不清楚的都是不可说的，这要取决于“说不清楚的东西”是在人的创造能力之内还是之外，是否可说的界限不是科学和逻辑

语言，而是人的创造能力。所谓“不可说的”，假如是能够做的，就是将要被做成可说的事情。只有意识到，哲学所寻找的“根本的”东西正是我们所试图创造的，我们才能知道哲学应该思考什么。

哲学是一种比知识幻想和文化批评老实得多、严肃得多的工作，它不是一种指手划脚的话语，而是被文化各个方面所提出来的各种危及到文化基础的难题“逼”出来的思考，虽然是创造性的但又是受限制的。哲学思考的是，如果我们不得不改造我们的文化基础，那么什么是最好的做法？要给出做法，别只是给出某种观点或看法，事实上各种有意义的观点和看法都是生活给出的而不是哲学给出的，哲学只不过概括了这些观点，严格意义上，知识和价值观都是“前哲学的”。哲学要思考的是如何把价值做成真理的做法。

8．理论与道理

现在我想再从另一个角度来看哲学的类型与潜力。

我们现在通常使用的哲学框架是西方哲学的。西方哲学像科学L样追求“理论”(theoria)。理论就是谋求某种解释（知识性的或批评性的），简单地说，就是去“说”事情，而不是去“做”事情。当然，在思想中所做的事情也是要说出来的，但这毕竟很不同，其中的区别微妙而重要。“说”事情关心的是说出一个说得通的说法，只要这种说法是一个无矛盾又普遍的解释，那么就算是一个合格的logos；在思想中，“做”事情则是说出一个可能行之有效的做法，它不是解释，而是指出一种措施。“做”事情所针对的问题必定是实际上存在着的问题，而“说”事情则有可能讨论纯属假设的问题。不过有一点不可误会，理论当然有助于行动，只不过理论不等于行动的创意。

一个理论如果是科学理论，它所解释的是有限经验中存在的实际问题，所以科学解释往往有助于选择一个实际的措施。但是哲学的理论却是超出有限经验的解释，这意味着哲学理论所思考的对象和问题在很大程度上是虚构的，因为有限经验里没有那样的对象和问题。超出有限经验而解释一切或解释最终的情况是思想的一种忍不住的诱惑。这其中有着不顾事实的想象力。有一个故事也包含类似这样的想象力：一个人能抱起小牛，他天天都这样抱，尽管小牛长大变成大牛，但他的力气也按比例长到了能抱大牛的地步。但这实际上是不可能的。同样，事实允许科学成为理论解释，但却没有因此就允许哲学也成为一种理论解释。希腊人竭尽才智说出了许多logos，但却敌不住后来的宗教信仰。尽管在现代哲学中各种logos又卷土重来，但却再次消退，宗教信仰没有被摧毁，只不过在西方精神中由唯一权威变成了与科学并列的权威。这是耐人寻味的。我想可以这样理解，企图成为超级理论的哲学在科学之外使用了想象力，同时又想具有科学的可信性，于是任何一种这样的logos都是有漏洞的、可疑的，这远不如宗教信仰那种完全“不可思议的”或者说“荒谬的”(absurdum)假设来得彻底。人们可能会断然拒绝也可能会不假思索地相信那种全然荒谬的东西，却不会觉得它有漏洞——荒谬的东西虽然完全荒谬但却没有漏洞——这就是为什么人们可以既信任科学又依恋宗教的一个原因。宗教是简

洁的、彻底的、无漏洞的，尽管是荒谬的。虽然完全荒谬和漏洞百出同样不可靠，但企图充当最大理论和最终解释的哲学往往是啰嗦的、烦琐的，总之缺点很多，这样的哲学当然不如宗教。西方哲学由logos（言说）走向理论，又由理论走向logos的破灭（现代哲学在语言问题中最后搞垮了哲学），这是一条完整的走到了头的道路。现代哲学本来以为在语言问题中终于找到了根本，回到了logos这个家，但却获得这样一个结果：哲学想说的那些事情都是无法说的，甚至根本就没有那些事情。就是说，回到了家却发现这个家其实一贫如洗，家徒四壁。

中国哲学虽然不是一种成熟的哲学，但却因此有一种特别的好处：它不会固执地“想”说特定的一些话题。这一点很重要，哲学其实不应该有哲学自己想说的话题，只应该有需要哲学去说的话题，哲学的话题不应该是哲学自己挑选的，而是那些不得不去解决的基本问题。

哲学是迫不得已的思维。思想不能畅其所欲，思想一点都不快乐。就像罗素所说的：逻辑真他妈的是地狱！思想要解答的不是上帝出的题目，而是魔鬼出的题目。哲学所要思考的基本问题不是我们按照逻辑能够想到的最大问题，而是与我们的行动相关的最重要问题。由此可以理解为什么中国哲学确实意味着另一种哲学，它不能按照西方哲学的标准去衡量。中国哲学不是一种“理论”的追求，而是对“道理”的追求。假如“哲学”一词只允许用来表达西方哲学，那么中国哲学就可以表达为“道理”。

在此有必要谈谈如何理解中国哲学的问题。不仅是西方人，而且包括现在许多中国人都习惯予以西方哲学为准来理解中国哲学，于是很容易觉得中国哲学在一些方面，例如存在论和知识论是极其粗糙的。比如说，中国哲学在讨论世界时，几乎没有什么论证和推理，确实如此，可是我们为什么不想一想，一种世界观真的需要论证推理吗？反正我们不可能推出一种确实为真的世界观，那么我们实际上只需要假设一种优美和谐的世界形象来表达我们精神的期望，就是说，世界观其实只不过是用来表达我们的完美要求的，因此，好的世界观在于充分体现了完美愿望，而不在于是不是经过论证。一种毫无论证的世界观并不弱于一种配备有一百种论证的世界观。中国式的世界观

摆脱了论证的局限，反而更好地体现了完美性，这一点使中国的世界观的精神强度足于与西方的宗教相比，这正好能够解释为什么中国不会也没有必要接受西方的宗教，中国人满足于感受“天道”的伟大力量和变换的节奏，没有必要去倾听神的声音。天道的力量和神的引导在逻辑上是同等的，是一个量级上的，所以宗教对于中国思想来说颇为多余。事实上，无论是天道还是神或者别的什么都是最大规模的想象。中国思想中没有那种形而上学的论证恰恰说明中国思想有着更清醒的哲学感觉。严格地说，那些形而上学的东西包括世界观并不是中国哲学的组成部分——用西方哲学的框架来描写中国哲学确实格格不入——中国哲学有另一种结构。

那么知识论呢？这个问题比较微妙一些。说中国哲学缺乏形而上学不算是缺陷反而是优点，这从现代哲学的角度看来还比较容易接受，但如果要说缺乏知识论也是个优点，则显然难一些。一般认为，中国哲学缺乏知识论是中国传统文化缺少科学的一个精神后果。但我想说，假如中国有科学或者接受了科学，就算因此产生了知识论，知识论大概仍然不会成为中国思想的中心。事实上，中国哲学并非没有接触到知识问题（知识问题毕竟是一个明摆着的普遍问题），但却很少单独地或者说“专门地”讨论知识论问题。在中国哲学中，知识问题总是很快就和伦理学问题、语言问题或者广义的思维问题甚至历史学问题混合在一起。在中国思想里，不仅哲学的各种问题而且整个思想的所有问题从来都是混合性的（所谓文史哲不分家）。这一点到底是说明中国哲学当时的思想不太清楚呢？还是意味着当时就已经有了不太明显但却非常深刻的哲学意识？这就很难说了，因为初始的思想方式和非常先进的思想方式都可能有一种“浑然一体”的境界。比如说，文史哲不分家有可能是由于糊涂，也可能是大智若愚。不过，澄清这一点对于我们在这里要讨论的问题意义不大，我们需要明确的是，缺乏知识论对于中国哲学来说不是一个严重问题。

进一步说，知识问题不一定需要处理成“哲学的”。知识论并不见得是处理知识问题的好办法。实际上，关于科学知识的“哲学观点”（即知识论）对科学知识的构成几乎毫无影响，科学根本不需要哲学观念，在没有哲学观念的情况下，科学活动也可以是自足的，并不因此缺什么，或者因此犯错误。这说明知识论对科学知识没有什么实

际上的贡献。反过来，科学倒是对知识论有单方面的影响，比较可信的知识论只不过是集中地表达了科学的基本思想，假如知识论另外想说些什么，恐怕就不太可靠。把知识论搞得过于浪漫的典型例子是以为知识是所有思想的好榜样，于是企图在一个比思想小得多的知识框架中去说明所有思想，包括价值、历史、生活、社会等问题。这是一条西方哲学的教条。放弃这种滥用知识原理的教条行不行？当然可以，但是一旦放弃这种“知识浪漫主义”——我想这样来称呼“以知识之偏盖思想之全”的教条——知识论就没有什么特别的事情可做。知识论或者是科学思想的复述，或者是滥用，这两种情况都说明了知识论在哲学中意义不大。至于在知识论中经常讨论的有些显然重要的问题，例如真理和意义问题，则是错放在知识论中的问题。因为，真理和意义这样的问题其实是整个思想的问题，不能萎缩为知识问题。显然，“我思”不只是“我知”，甚至应该说，“我思”主要不是“我知”。这种“错位”还是上述教条的结果。假如把那些被挤压在知识论小空间里的重要问题解放出来，把“我思”从“我知”中解放出来，知识论就变得很不重要了，我们会发现，思想中存在着比知识更基本更重要的问题。因此，没有必要把知识论这种并不妥当的思考角度强加给中国哲学。当然，我不是说，中国哲学从来都比西方哲学强，相反，中国哲学在发展水平上确实弱于西方哲学，但中国哲学有着更好的发展方向。

中国的哲学取向是“道理”。“理论”和“道理”都是思想的追求，但对于哲学来说，“道理”的追求是更为合理的，因为“理论”追求的合法性属于科学，科学是“理论”的最好形式。超越了科学理论的“理论”是很奇怪的，它没有用武之地。在形式上很像是理论的那种哲学其实是一些看法，一些意见，往往没有实际意义。科学理论始终与实际相关，这一点保证了科学不会走得太远，而哲学的研究对象摆脱了实际的控制，于是逻辑就很容易引导哲学走远道，沿着逻辑的路一直走到底，不断远离实际情况和条件一结果，哲学的许多思想与我们的存在只是遥远地逻辑相关，但在实际意义上已经无关。这样，即使许多哲学命题看上去是真理，那也是无价值的真理。“道理”则不同，“道理”是“有价值的真理”。

有一种看法认为西方哲学着重真理而中国哲学着重价值。这是很糊涂的思想。真理和价值都是人类文明的根本，任何一种比较完整的文化都不会忽视它们。如果说有所区别的话,那就是表现为重视什么样的真理和价值。从表面上看，中国哲学不太关心描述性真理而比较关心操作性真理，即关心的主要是“事情能够怎么做”而不是“事物是什么样的”；也不太关心超越的、理念的价值，而比较关心具有现实意义的价值。深入的原因是，中国人往往统一地而不是分离地看待真理和价值，即真理只有当它是有价值的才是有意义的，而价值只有当它能够成为真理才是必要的。这种统一的眼光使中国思想较少内部矛盾。真理与价值的统一形式就是“道理”。

如果思想的重心落在作为对象(object)的“事物”之上，则是理论的眼光；如果思想的重心落在我们的行动方案(project)所意味着的“事情”之上，则是道理的眼光。其中的思想结构很不同，理论眼光承诺了“主体一客观对象”的分立结构。于是，理论就是主观对客观的解释；道理眼光所思考的是“行动者一行动”的一体结构（如果按照主观客观的说法，就应该说是“主体一主体行动”或者“我思一我行”结构。于是，道理就是由体及用、以用明体的思路。

作为“理论”的哲学是注定要被“消解”的。科学的界限就是理论的界限。一种哲学，如果它的理论能力弱于或等于科学，则是无聊的；如果强于科学，则是荒谬的。所以哲学只能追求道理而不是理论。从思想能力上说，科学是理论的极限，哲学则是道理的极限。这两个极限构成了人类思想的极限，即“知识”和“智慧”的极限。知识和智慧这两者是无矛盾的，知识说明的是人类所不能创造的事物，智慧说明的是人类所创造的事情。哲学在西方精神中的地位次于宗教，但在中国却是第一位的。如果科学精神在中国充分得到发展的话，中国的基本精神就将可以由科学和哲学组成，这将很不同于西方的科学和宗教的基本精神结构。

当然，并非所有道理都是哲学的，但哲学想说明根本的道理。

9．事物与事实

思想是从某种事实(fact)而不是从某种事物(thing)开始的。 因为，事物并不能给我们提出问题，事物自己好端端在那里，也许事物的存在构成了对我们的限制，但这种限制不是问题。这就像，我们的手臂不能进行反关节运动，这种限制似乎可以说意味着一种缺点——对于理想来说，任何一个事物只要它不等于全部事物，它就有无数缺点，这无法吹毛求疵。无论如何，我们发现一个缺点不等于发现了一个问题。手臂不能反关节运动不是一个问题。一种事情，如果可以说它有一个需要解决的问题，我们就必须能够做这种事情。例如，手臂的问题当然是在手臂所可能的运动中产生的问题，例如怎样才能勾开直击的拳头。关于一个事物，可以有无数种想象的余地，但不一定是问题。“问题”是我们的行动制造出来的。我们去做某种事情，由于做事情，搞来搞去就搞出问题。可以说，做事造问题。

“事实”就是我们做出来的“事情”(affai，，work)，它不是一个事物，无论是自然事物还是人工事物。我们制造了一辆汽车，其中的“制造”是事实，“汽车”是事物。事实意味着“我们是这样做的”，当然就必定有着关于“这样做行不行”诸如此类的问题。事物则意味着“它是如此这般的”，这只是单纯的描述而不是问题。事物本身不是问题，如果说有时候事物显得是个问题，那么肯定是因为它与我们的行动问题有关系因此成为行动问题的一部分，例如“用钢还是用新型塑料去做汽车”。就是说，我们通过行动的问题才会把事物考虑为问题。

人们在思想时，有时候会被语言的形式所欺骗，尤其是被“文法”所欺骗。例如，以为只要以问句形式说话就是提出了一个问题，其实其中很大部分只不过是询问某种事情，并不是提出了一个需要解决的问题。哲学家提出了太多平白无故的所谓问题。维特根斯坦可能是最早意识到这一点的哲学家，它提醒人们要注意另一种语法，所谓“哲学语法”，尽管他没有能够说清楚这种哲学语法到底是什么，但这种提醒仍然是非常重要的。分析哲学家们也努力想从“逻辑语法”去理解语言所表达的“真正”意义，可惜逻辑所能表明的东西仍然很不够，事实上逻辑分析只是澄清了一些相对次要的事情，说清楚各种事情之间的逻辑关系并不等于说清楚各种事情的意义和价值，而这才是问题的关

键。人类的思想并不仅仅是按照事物之间的“逻辑”关系来组织的，而且是按照事物在人类的行动中的地位来安排的，也就是说，我们并不是就事物去思考事物，而是通过我们所做的事情引入事物，在我们所做的事情中去考虑事物的关系。

这里需要进行比较。哲学通常采取的“主体一客体”思想方式破坏了存在的实况。这是一种“旁观者的思维”：心灵作为主体在所有事物之外冷眼旁观，以各种主观的形式把事物逻辑地组织起来，事物只不过是“现象”，于是哲学便希望去知道“事物背后”的东西。这完全不像我们真实的思考，难怪哲学往往没有什么实际意义。实际上的思考是“当局者的思维”，即我们是在事物之中进行思考，事物作为我们所做的事情中所涉及的东西而出现，事物不是我们“对面”的现象，而是在我们的行动中有价值的物品或可利用的资源，我们按照事物对于我们的事情的价值或可利用性来确定事物的地位和关系。当然，这不是说事物没有自身的关系，而是说，事物有两种存在方式，一种是事物本身的存在方式，另一种是事物在我们所做的事情中的存在方式。不过， 我们是按照“事情”来思考“事物”的。

事物在事情中的存在仍然表现着事物本身的规律，但它又同时服从价值要求，可以说，事物在事情的“价值引力”下产生了另一种存在方式和存在关系。事物在“价值引力”的作用下产生了新的相互关系——某种价值化的关系而不仅仅是逻辑关系或自然关系。可以想想中国哲学里的“天道”和“人道”的微妙关系，“天道”显然不是按照“人道”来规定的，事实上“天道”比“人道”更强大，但“天道”确实是通过“人道”并且为“人道”所用才有价值，而且“天道”在某种意义上可以说成是在“人道”影响下产生的一种新的存在关系。因此我们按照“人道”的要求同时利用“天道”的可能性去思考。这是很朴实、很真实的思维。为什么要把人想象成一个“灵魂”去思考呢？以纯粹的心灵、纯粹的“我”为单位去思考是不真实的。人是完整的，“心一身一事”是一体。虽然在逻辑上可以把它拆开——这是细致分析的需要——却不可以由此以为分别有了各自的问题。逻辑上的区分就只是逻辑的区分，这并没有改变事实，因此不能产生事实上不存在的问题。

人类是按照价值去行动的，实际上也是按照价值去思考的，那么，哲学作为一种人类的思想，它也应该与人类的行动相匹配，否则

又怎么能揭示对于人类具有根本意义的东西呢？人类的根本意义必定是为人类着想的，必定以人类的生活为限度。因此只能在人类自身中，只能在人类所做的事情上，而不可能在别处。虽然人能够推想到超越了人的东西（无论是世界还是神），但超越了人就是超越了人的根本。因此，凡是超越人的思想都不是根本的思想。如果不能意识到最大的东西不等于最根本的东西，就会失去关于根本的思考。世界呀、事物呀、神啊，都比人要大得多，它们的存在和规律都不以人为准，可是对于人来说，比人大的东西都是通过人的小事情而有了意义的。我们是通过事情而去思考事物的，对事物的思考只是对事情的思考的一部分。世界和事物对于我们的思想来说并不是完整的题目，或者说，“宾语”(object)不是完整的思想题目，我们所思考的不是“对象”(object)，而是“事情”，是连带着宾语的“谓语”。

可以这样理解：假如有一个描述“我们建造了一栋房子”。我们思考的是包含着“房子”的“建造”。“房子”是“建造”的派生。这似乎比较容易理解，那么对于“我们看着一块石头”这种描述呢？虽然“石头”在存在论上并非“看着”的派生，但作为思想问题则仍然是“看着”这件事情的派生。就是说，事物或者对象的意义并不在事物身上，而在于我们针对它的事情上。在此，知识与智慧，科学与哲学的区别又再次显示出来：知识或科学想表明的是“一个事物就其自身的存在而言是什么样的”；智慧或哲学想表明的则是“一个事物在我们的事情中有什么意义”。由于知识活动也是一种事情，所以关于事情的思想才是根本性的。

关于事物和事情的分析同样表明了我在前面多次强调的哲学性质。哲学感兴趣的“根本”不可能在存在论或者知识论中单独地出现，根本的东西只能是人类整个文化的根本，它不在世界或事物之中，更不在世界之外，它只能在我们的行动中，而且正是我们在行动中所要建设的。所谓文化的根本或基础，就是我们正在建设或改造的东西。我们在文化中要思考的当然就是文化所造成的各种问题，这些问题的解决意味着对文化的改造建设。所以，当我们思考所谓基础的问题，就是试图造成某种基础。文化的基础或根本不是追寻到的而是制造出来的。因此，哲学既然要思考根本的东西，就不能以事物而必须以事情作为思考单位。哲学要思考的当然也就不是“事物背后”的东西（尽

管我们对“事物背后”永远有一些困惑，但这些困惑只有心理意义而没有思想价值），也不是关于事物的知识纲领（知识论哲学已经总结出各种知识总纲领，这虽然有助于理解我们的知识，但毕竟不是智慧方面的问题），哲学要研究的是文化事实给文化造成的问题，或者说是既定的文化事实要求文化进一步成为什么的问题，在这个意义上，哲学是在既定文化的“事实之后”对未定文化的“事实之前”的思考。

“事情”是个整体性的行动，以“事情”作为思想单位就不可能单独地去思考存在的或价值的问题，在“事情”中，存在和价值的问题是同一个问题而不是两个问题。仅仅去说“某物存在，它在(exists)，它是(is)”，这有什么价值呢？仅仅去说“这是好的，那是好的，这就是我们要坚持的立场”，这有什么意义呢？这些都不成问题——某物当然存在，我们当然有个什么立场或价值观，这些都不是要解决的事情。按照我们的价值去制造某种存在，把价值制造成真理，这才是问题，而这涉及整个“事情”。

10.最大的与最重要的

要改变习以为常的哲学感觉和期望是很难的，人们总是忍不住期望哲学去研究那些最大的问题，哲学家也这样想。我已经不止一处说到，最大的问题不一定是最重要的问题，但似乎还需要进一步讨论。哲学的这种期望与我们所使用的一种概念系统有关。

我们有一个语法上的或逻辑上的概念系统，它的思想特征是物种的分类和归属。这是我们都熟知的。树和草都属于植物，植物和动物都属于生物，等等，所有东西好像都具有这种归属性，于是形成了金字塔式的归属系统。按照不同的归属关系可以有不同的系统，但基本特性是同样的，其“塔尖”部分都是一些非常大甚至是最大的概念，诸如存在、实在、物质、精神、上帝等等。全部哲学概念都是大概念，甚至有许多是最大的概念，由“最大的概念”想到“最大的问题”是很自然的联想，那些最大的问题到底是否都确实是“最大的”，甚至是否真的是一些“问题"这很难说，哲学上的许多争执与此有关。其实，根据不同的思想原则会产生出不同的概念金字塔，也就会有各自的最大问题，最大的问题或许是存在和上帝，或许是物质和精神，或许是经验和自我，或许是生与死，也许是别的什么，这完全取决于不同的思想倾向怎样不同地看世界。

到底哪些问题更有理由充当最大的问题，这并不重要，因为最有理由成为最大问题的那些问题并不一定是最重要的问题，还很可能是一些根本不值得思考的问题。奇怪的是，哲学家似乎不喜欢考虑这一点，他们盲目地卷入到那些最大的问题中去。为什么不去想一想，那些堪称“最大的”问题——当然必须尽可能大——只不过是按照语法和逻辑习惯强行推出来的，在事实里是产生不出这些问题的。在夸张的推理中很容易人为地推出离谱的东西。儿童在追问事物的原因时会不断追问下去，一直追问到去胡乱设想一个与我们毫不相干的最后原因。哲学家有时也和儿童一样天真。这种无穷追问是人类心理上的一种强烈欲望，虽然不是愚蠢的，但往往是错误的。

这一点值得分析。最大的东西意味着无限大的东西，要推理出最大的东西就必须不顾事实，因为事实总是非常有限的，不足以推出无

限大的东西，因此，我们就不得不在事实之外随时增加各种假设，或者完全基于假设。如果我们的假设是一些纯粹思想中的概念，就可以“超越”事实。纯粹思想中的或者说逻辑上的概念是按照“全部可能性”或者“所有可能世界”去设想的，而事实只是其中微不足道的一小部分可能性，显然，纯粹概念比事实大得多。那些纯粹概念虽然是逻辑上允许的，但是却不意味着某种确实的存在，我们按照那些纯粹概念找不到相应的存在，更别提相应的问题了——问题总要与某种存在相关，所以，纯粹思想中的那些最大的概念虽然是有意义的，但却不是问题。可以作一个类比，我们知道，数学里有“无穷大”或“最大的数”这样的概念，我们可以理解其意义，但不可能知道它到底是个什么样的数，因为这种数事实上是不存在的，因为没有办法把它真的造出来，为什么？是这样的，一个确实存在的数或者一个能够制造出来的数要求有一个由有限步骤构成的过程（即所谓“能行的”过程）来把它构造出来，否则那个数是不存在的。显然，一个无穷大的数需要有一个无穷步的过程，而无穷步的过程就是永远做不完的过程，所以它是不存在的。同样，我们也许可以指定某个概念为最大的概念，但却不能说因此有了相应的最大的东西，更不能说有相应的最大问题。什么是“绝对”？什么是“本质”？什么是“存在”？什么是“上帝”？诸如此类，这些东西为什么说不清，不是因为我们还没有说清，而是因为它们是虚的，不是实的，它们没有确实性或确定性。当然，像“绝对”、“存在”、“本质”之类的概念如果仅仅作为一般的概念，在表述事情时是有用的，它们可以把各种事物“拢”起来，就像“无穷大”可以把数目“拢”起来一样。但如果把它们当作具有特别意义的哲学概念和问题则是荒谬的，我们不可能确定它们到底意味着什么。不确实的东西就没有问题，没有问题就不能思想。“天真”有可能产生艺术，却不可能产生智慧。

我怀疑的是那些最大问题的意义，但并不怀疑那些大概念的意义。我们已经看到，大概念当然是有用的。语法一逻辑概念系统中的那些大概念是思想区域或者层次的划分形式（其实无论是大概念还是小概念都是思想区域的划分），这是思想所需要的一种必要的操作条件，如果没有划分，思想就是混沌，准确地说，根本就没有思想。虽然语法一逻辑概念系统中有一些大概念所指定的思想区域里没有任何确实的东西，甚至什么都没有，但它们仍然有些作用，比如说对其它

概念的意义有着某种限制性的作用，并且作为一种意义背景而有助于辨认其它一些概念的意义。至少可以说，我们的思想需要一个完整的、面向全部可能性的概念系统，那些最大的概念是这个整体系统的一部分，是维持这个系统的逻辑功能的必要因素。我们所必须意识到的是，有一些大概念仅仅表达着概念系统中的某些关系或者功能，而不意味着“问题”。例如“存在”这个概念就不包含问题，假如“存在”作为一个名词，那么它表示所有东西和事情，就像“所有数”这种概念一样本身没有问题；假如“存在”作为一个动词，那么它表示至少有某个东西而不是没有这个东西，它本身也没有问题，问题并不依附在“存在”上而是依附在“某个东西”上。

当然，我也并不是说哲学家研究的所有大问题都是无意义的或者不重要的，其中有一些确实是重要的，但我们应该意识到的关键是，我们必须因为一个问题是重要的而不要因为它是大问题就去思考它，或者，一个问题是重要的并不是因为它是个大问题。“重要”与“大”是两条思路上的概念。

现在我们要变换一个角度去思考。事实上我们除了使用语法一逻辑概念系统，还使用着另一套概念系统，可称为价值性概念系统。价值性概念系统既不像语法一逻辑概念系统那么明显，也不那么确定，可以说，它是在暗处的，而且随时都在变化，所以它不可能明确地规定和描写出来。但这不要紧，我们要讨论的是它意味着一种思路。价值性概念系统考虑的是事情的重要性。语法一逻辑概念系统表明的是我们有可能想到什么，即表明的是思想的可能性，但却不能表明什么是值得一想的问题。我们在逻辑次序中去描写事物，却按照价值次序去思想，这就是实际行动的思想。维特根斯坦认为语言一逻辑分析有助于画出一张思想的“地图”。是的，不过思想的地图（相当于很好的语法一逻辑概念系统）还是不够，还需要有一张“资源图”（相当于价值性概念系统）。

什么是价值上优先的东西？不是逻辑上更大更高的东西，而是存在和发展上更重要的东西。于是，所谓重要的概念和问题，就是说有那么一些概念和问题，它们决定着或影响着其它概念和问题的意义和价值。思想的价值次序与逻辑次序在某些地方可能一致，但事实上在大多数地方是不一致的，在逻辑次序上很显要的概念在价值次序中有

可能微不足道。有一个主要的原因：概念的逻辑次序可以说是按照世界或者按照语言去构造的，而概念的价值次序则是从人的需要出发的。于是，逻辑次序感觉起来就是一级一级爬上去的，而价值次序却永远表示着某种东西与人的需要之间的远近距离。

按照价值次序生成的概念系统显然就不以“归属性”作为关系原则，而是以“亲疏性”作为关系原则（我这样命名是从中国思想对亲疏远近关系的重视中得到启发）。“亲疏性”原则意味着处处以人的需要为核心去衡量把握一切事情和问题与人的需要的价值距离。在价值性概念系统中，人的“需要”和“行动”自然成了最重要的概念，那些比较具体地表达“需要”和“行动”的概念或者与此密切相关的概念也都是最重要的概念。例如真理、道德、法律、政治、经济等等。其实应该说，那些表达人类文化与社会存在的概念都成了最重要的概念，它们也确实意味着最重要的问题。世界的或语言的问题实际上寄生于价值问题。如果说西方哲学的问题更多来自语法—逻辑概念系统，那么中国哲学的思想则主要生于价值性概念系统。中国哲学所关心的“远近”、“亲疏”、“虚实”、“本末”等关系都是包含着价值性考虑的关系。天道也许大于人道，但天道远人道近；社会规范虽然被认为是普遍有效的，但实质上是由亲及疏；神言为虚，人谋是实；人事为本，玄思为末。对于思想来说，语法—逻辑概念系统和价值性概念系统同样必要，语法—逻辑概念系统打开思想的天地，而价值性概念系统则在思想天地里造成思想问题和事端。

思想限于(limited by)逻辑，但服从(follow)价值。

哲学通过逻辑上的大概念去幻想大问题，很可能是因为那些大概念的意义往往不太清楚。那些大概念是经验科学所不能研究的，这一点就被误会为那里有些哲学的机会（还是知识强迫症）。其实，意义不清楚只不过是个定义和用法的问题，是个很平常的语言和逻辑问题。这一点可以算作是分析哲学的一个成就，但却是一个可悲的成就，想想看，原来哲学的机会只不过来自语言和思想的混乱，就好像在水浑的时候就以为有鱼。为什么分析哲学虽然是当代哲学，却很快成为历史？它改正了哲学的某些错误，但它自己变成了逻辑的一种应用。它不知道真正的哲学问题在哪里。如果哲学只是在“说法”（logos）和“逻辑”(logic)里走来走去，又怎么能遇到真正的问题？

维特根斯坦以为形而上学的各种说法是哲学所误入的“瓶子”，其实逻辑是一个很相似的“瓶子”-logos和logic本来就是同源的。当然，逻辑这个“瓶子”是很有用的，但它装的不是哲学问题，“载不动”哲学的“许多愁”。

11.名词思维与动词思维

“理论之路”的哲学思维是“名词思维”，它关注的焦点是名词，即什么什么东西。与此相配，作为名词的东西总要被解释为“……是……”(is)，即在to be这一形式中被解释。于是，“名词思维”想的就是“什么是什么”。诸如世界是什么、心灵是什么、意义是什么，等等。

一个东西当然是某个东西，当我们说出它是什么，这是一种什么样的工作呢？如果名词所代表的那个东西是确实存在着的，那么，说出它是什么，就是一种知识，科学的或者历史的知识。但这与哲学无关，因为关于“实在”不可能有一种超出科学和历史知识能力的知识，比如“哲学的”知识，我们不可能“哲学地”反映或描述实在；如果名词所代表的那个东西只是一个概念，那么就是一种语义解释，这是哲学的工作吗？概念意味着观念，对观念的解释似乎是一种思想关于自身的知识，似乎是用观念去反映观念，哲学一直以为这是哲学的工作，是“反思”。哲学家在“反思”这个有魅力的概念里发挥了想象力，结果把“反思”神秘化。其实“反思”能够是什么意思呢？我们需要意识到，关关于观念的“知识”（其实并不是知识）只不过在而已，其性质却完全不同：关于实在的知识确实的东西描述出来，而关于观念的“知识”只不过是重新表达了观念——更清楚一些地概括、定义、划分等等，或者，更浪漫一些地解构、隐喻、混同等等，总之是把不太规范的变成比较规范的，或者把规范的变成不规范的。其中有的是逻辑描写的工作，有的是字典的工作，有的是文学的工作，这些都不是哲学的事情。

为什么我说维特根斯坦和德里达实际上终结了西方哲学？因为他们把西方哲学的思路推到了极端，从而各自发现了一个方面的真正性质：如果不想胡说．就不再有原来的那种哲学话语，而只有逻辑话语或者文学话语。哲学当然不是逻辑或者文学，哲学本来就知道这一点，所以一直多少是有意识地想搞一些具有别的意义的文字工作。例如违背逻辑规律和要求的“辩证逻辑”（黑格尔），或者对“存在”、“无”、“时间”、“历史”之类的概念进行“本源的”意义发掘（海德格尔），诸如此类，这些实际上并没有超出文学意义的别的意义。

哲学家在文字上太受诱惑，总想发掘出一些不同寻常的文字意义。在“名词思维”里暗含着对名词的崇拜。这种崇拜很容易产生一种错觉，以为进行了一种命名，就有了相应的存在或性质，或者以为给某个名称增加某种意义或改变某个名词的意义，就会使事实有所不同。虽然哲学家并没有很明确表达出这种崇拜，但他们的研究表现出对名词的迷恋。

名词当然重要，但它表达的是所思想的某种东西和事实，却并不意味着思想的问题。即使有时候我们好像用名词去表达某个问题，这也只是我们的语言习惯，或者说我们就是这样说话的，但其实思想问题并不落实在名词里，而是落实在动词中。因为动词表达我们要做的事情，而问题归根到底是一个“做什么”和“怎么做”的问题，并不是“有什么”的问题。

有必要来讨论语言和思想的区别。由于思想都必须在语言中表达，许多哲学家都强调思想和语言的一致。但是，思想与语言的一致并不意味着它们是一样的，只能说，思想是在语言的形式中进行的，但思想并不按照语言学的规范在思想。“在语言中思想”不等于“按照语言在思想”。我们不能按照语言去理解思想，只能通过语言去理解思想。就是说，我们在语言中所做的事情并非语言的事情，而是思想的事情。思想的事情有着与语言不同的各种关系和要求。我们用语言这套形式表达着属于思想的另一套操作方式。这有一点像画面对实际事物的描绘，在画面中，各种立体的关系都被平面地描绘出来，平面化了的关系当然不同于本来立体的关系，但我们却也能够通过平面的关系看出原来的那种立体关系。正如我们要通过平面关系去看出立体关系，我们也必须“透过语言看思想”。其中最重要的区别就是，语言的意义在于把各种东西的关系表达出来，而思想的意义在于把各种东西的关系制造出来。所以，思想的表达形式是语言，但它的活动方式却与行动一致。思想按照行动的“逻辑”而不是按照语言的逻辑在进行。

现在我们要来讨论“动词思维”，即把思考重心放在动词上的思维。中国哲学就有着“动词思维”的倾向。对于“动词思维”来说，有一点是非常重要的：所谓的“什么是什么”被看作是在我们实际上所使用的语言中已经明确了的规定，或者是可以通过逻辑学和语言学来使之明确的意义，因此它不是哲学问题而是逻辑和语言学问题。哲学要思

考的是由我们要实现的各种价值所产生的一些根本性的或者具有最后决定性的问题，它们是在搞清楚逻辑和语言学问题之后仍然存在着的问题，就是说，我们首先假定我们的语言已经是清楚的，然后进入哲学问题。哲学要研究对“事情”的处理而不是对思想对象的表达，如果不搞清楚这一点，就不可能知道哲学应该做什么。当然，我们的语言表达经常出现问题，事实上不可能有完全清楚的语言，但这不要紧，既然我们能够用语言去思考各种事情包括科学的事情，这就意味着我们的语言基本上是可用的，而且正在不断完善（像海德格尔那样抱怨语言不够表达“真正的”思想，或者像维特根斯坦那样抱怨语言混乱得“着了魔”，都是夸大其词，他们的思想都太紧张太钻牛角尖了）。逻辑和语言学的发展对于哲学是重要的，但它们解决不了哲学的问题，逻辑和语言学是哲学的前提，哲学在逻辑和语言学之后进行工作。由此可以理解我为什么认为尽管人们做出了许多哲学的努力，但哲学一直并没有真正开始——只有当逻辑和语言学相当成熟（即成熟到基本上没有宗旨上的疑惑而只有技术上的比较），我们才有可能避免纠缠于语言上的争执，才有可能避免在logos里打转出不来。

分析哲学用基本成熟了的逻辑对logos进行了清理，分析哲学可以说是logos思想的终点，但分析哲学其实还不是真正的哲学。分析哲学在对待语言问题时的态度有些暧昧，也不彻底。它一方面认为原来的那些哲学问题通过意义的澄清就会被消解，另一方面又以为它那种逻辑和语言分析是一种哲学活动。其实，逻辑和语言分析只不过是逻辑和语言学的一种应用，这就像解释学只不过是历史学和文学的一种应用。我们不难看出，现代哲学已经太贫乏了，所谓的新思想往往只不过是对其它学科观念的借用。如果不管什么东西都可以算是哲学，哲学就是一个无意义的概念。

人们常常觉得“什么是哲学”是个不容易回答的问题，我觉得在今天“什么不是哲学”可能是个更难回答，但是可能更能说明哲学困惑的问题。这里有个关键性的原因：哲学其实还没有发展出专利性的思想操作方式，哲学一直错误地把本来应该属于别的学科的问题改头换面变成所谓“哲学的”问题。比如说，世界和事物以及知识的模式当然要科学去解释，我看不出哲学能够帮什么忙——至多是进行了一些更加

难以理解的复述或概括。哲学好像只是有些特别抽象的词汇而已，这一点可远远不足以表明哲学的特性。

尽管原来的哲学已经失去意义，但许多人还习惯性地保留着对它的兴趣，这不奇怪，人类会有一些莫名其妙的兴趣，包括伪科学（据说今天还有些人在研究永动机），这里表现的是情趣而不是真正的研究。那种失效了的哲学至少是一种“文物”，那种文物性的哲学会作为一种最大的语言游戏存在下去，这种语言游戏是一种“精神生活”。我们现在需要分清仅仅作为精神生活的哲学和作为建设性研究的哲学，分清文物性的哲学和开拓性的哲学，尤其是需要建立起一种具有实际建设性作用的哲学，毕竟那种能够指向未来实际建设的哲学是更重要的。

有建设性意义的哲学需要“动词思维”。它的思想问题都围绕着“做”(to do or to make)。“名词思维”所关心的是去说出所“看”到的实际上“是”什么、所“听”到的“是”什么、所“说”的到底“是”什么，而这些归根到底要由说出“做什么”和“怎么做”来说明。

“名词思维”产生的是关于对象的解释，可是，这种解释又怎么解释呢？这表面上看是一个“文本”(text)的解释问题，哲学家们往往是这么看的。于是，这种解释从“上下文”(context)追问到整个概念系统，又追问到意义变化的整个历史。可是，这只不过是从一个小“文本”扩大到一个大“文本”。如果说由大“文本”能够解释小“文本”，那么大“文本”由什么解释？实际上这里已经不能再说成“解释”了，因为对于一个足够大的“文本”来说，不再有更大的参照系。可以作个类比，一个词汇是什么意思，我们可以从字典中查出来，那么，整个字典的解释方式又应该怎样解释呢？最后我们发现只能用“事实上的用法就是这样的了”来解释——解释最后不得不变成证明。对语言意义的解释实际上只是一个查清用法的语言学和历史学问题。不过，思想的“文本”不仅仅是一个语言文本，它里面有个观念文本，这样事情就复杂一些。可是当我们最后发现“人们就是这样想的”，我们满意了吗？没有。

对于观念文本来说，我们关心的是它的价值。一个观念的存在并不是仅仅作为一些语言的存在，而是作为某种思想价值而存在。观念界有另一种存在论，我称之为“观念存在论”（参见拙著《走出哲学危

机》，中国社会科学出版社）。简单地说，观念不是存在于语言文本中，而是存在于价值关系中。

通常当我们说到存在着某个事物，说的是在世界里确实有这么一个事物，按照这种存在论习惯，当说到有某个观念，就很容易以为是说，在语言的表达里有这么一些词汇和句子。其实，观念不仅仅是一些语言，说出观念不是为了说出一些语言，而是在语言中设计着行动。观念的存在是价值性的。无价值的观念就像一辆不能开的废品汽车，它像汽车但没有汽车的价值，所以它在价值上不是汽车。在前面我们已经讨论过语言把“立体的”思想“平面化”的现象，在这里，我们要透过语言平面去看立体的思想真实：我们在讨论思想文本时，并不是在讨论语言，而是在讨论被语言表述着的行动。

“看法”必须落实为“做法”，“名词思维”必须落实为“动词思维”，否则没有价值。“名词思维”是按照语法一逻辑概念系统去思想的，它总想顺着逻辑阶梯走到最根本的原理，最后就会发现只剩下一些纯粹概念，什么也没有了。只有空间没有实体是逻辑的美丽景象，但却是哲学的荒野。胡塞尔是个诚实的哲学家，据说他讲过这样一个故事：小时候嫌一把小刀不够锋利，于是磨呀磨，最后磨没有了。后来他研究哲学，也想把哲学磨成最纯粹的思想，结果也磨没有了。看来胡塞尔觉悟到了些什么。

哲学里那些重要概念总是在语言上定义得很清楚，但往往仍然是一纸空话，关键在于，清清楚楚地说明“什么是什么”只是哲学所需要的一种思想条件，仍然没有解决哲学问题。就算我们能够把存在、世界、心灵、时间、必然性、经验诸如此类的概念定义得绝对清楚，我们解决了什么哲学问题了吗？没有。我们只不过编了一部不同于日常用法的字典。这部“哲学的”或“逻辑的”字典对于哲学当然是很有用的，但它只是哲学的准备，而不是哲学的完成。哲学家的大多数工作至今仍然是哲学的准备工作。至于哲学家一直在编的这部“字典”编得好不好还是个问题。奥古斯丁早就发现，像“时间”这样的概念本来似乎是清楚的，一定义反而很难理解。罗素和怀特海在《数学原理》中把数字“1”定义为一个“逻辑地推导出来的”逻辑公式，一个复杂的公式。结果彭加勒讥讽说，对于从未听说过“1”人来说，这是一个令人惊叹的定义，就是不知道有什么用。哲学家所搞的定义

往往与此类似。哲学所搞的那些定义和“字典”的意义基本上是起“脚手架”的作用，哲学作为一种建设性思想，当然需要它的“脚手架”，但搭起一个“脚手架”不等于建起一栋楼房，更不能空搭一个“脚手架”，真正的问题和工作是楼房而不是脚手架（楼房和脚手架的关系是相对的，不能一概而论，例如逻辑对于哲学来说是“脚手架”，但对于逻辑学来说当然就变成了“楼房”）。

哲学至今所做的主要工作仍然是编“字典”或搭“脚手架”，而“作品”或“楼房”到现在还根本没有一点模样。这种看法可能会被认为骇人听闻，但我们不妨认真地想一想，难道在哲学里我们所看到的不是一些关于世界或知识的纯粹理论“框架”和各种各样的定义和解释？也许这些“框架”毕竟生长出某些“观”，例如世界观和知识观或价值观，可是这一点恰恰表现了哲学一向的无理和傲慢：哲学家往往像教师一样说出各种基本概念或基本观念，就好像人们连那些赖于正常生活和思想的基本概念和基本观念都不懂。事实上，并不是由于哲学家的教导才使人们学会诸如“存在”、“世界”、“本质”这些概念，更不是由于哲学家的启发才有了真假善恶的观念和欲望，相反，那些基本观念和基本名词是我们的生活的基本事实，哲学只能“引用”这些基本观念，而不能按照自己的独特理解去随便解释和定义它们。奇怪的是，哲学不但总想不同寻常地重新解释我们本来就有的那些基本观念，而且还以为不同的哲学解释之间有着重要的分歧，好像是必须抉择的事情。其实，那些哲学解释之间往往没有真正的矛盾，而且即使有矛盾也是无所谓的，反正都是无效的。

我想简单地讨论两个例子。

我们每个人在实际生活中都相信事物是客观地存在，如果没有这种信念，生活无法连续进行，我们总不能在饭馆吃了饭之后认为没有吃。这其实是最平常的生活感觉，但哲学把它提拔为哲学观点。又有一种与之相反的观点，即所谓的主观主义观点。在哲学中，“客观的”和“主观的”观点似乎是对立的并且值得一争，但是，在生活中，对于我们所要做的事情来说，又有什么区别呢？无论客观的还是主观的观点都不能改变我们必须做的事情，该做什么还得做什么，该怎么做还得怎么做。我把书放在书架上，用不着哲学观点去保证它明天仍然在书架上，我也用不着把它看作是我的感觉；同样，今天我知道必须

遵守法律，明天我也会遵守法律，用不着哲学观点来保证法律的存在，我也不能把法律看作是我的感觉。这些所谓的哲学观点既不能改变事实也不能改变我们的行动，它什么实际影响都没有，最多只不过是我们在头脑里想一想，而且可想可不想，想了也没有用。哲学观点只是一种精神享乐，它根本不给生活造成什么问题。所以我总是强调，除非哲学能够提供一种有助于解决问题思想操作或者能够给生活提出有必要思考的问题的，否则就不是什么正经事情。

再看另一个例子。按照哲学观点，世界是有序的或者无序的，各种事情是必然的或者偶然的。首先这些观点往往是不清楚的，一旦说清楚，问题就不存在了。假如参照的是我们能够理解的有限原则，事情往往就难免是无序的和偶然的；假如参照的是所有可能的因素，或者说把整个世界的存在和所有因素都算作是一个事物的原因，那么任何事情都是有序的和必然的——世界中的任何一个事物当然是整个世界的必然产物。这其中并没有什么真正的问题（在科学中的有关概率和某种模型的问题与哲学的这种“问题”可以说是毫厘千里，不可混为一谈）。一个问题必须是在说清楚了之后仍然是需要解决的问题才是真正的问题。进一步说，这些哲学观点对我们的实际生活和行动同样没有影响，我们仍然只能按照我们的能力和需要去做事情。

维特根斯坦说，语言是思想的界限。这是真理，但是清楚的语言只是思想的最好准备，所以我想说，语言只不过是思想的界限，但语言无法为思想做主，无法决定思想是什么样的。思想和语言的关系是这样的：思想用语言去做事情，语言就像建筑材料，思想就像建筑的创意。从这个意义上说，哲学一直所做的事情是思想的材料研究，还没有做到建筑本身的事情。“名词思维”通过说清楚名词而为思想准备了各种版本的“地图”和“字典”，现在我们需要使用“动词思维”，透过概念系统的“平面”去进入思想“立体”关系中的“动作”或“操作”，去研究有可能转变为实际行动的思想操作。我们的实际行动反映为思想中的动词，于是，把所思想的东西解释为动词性的操作方式才能真正表明我们实际上要做的事情。所以，思想的重心落在动词上而不是在名词上。如果对思想中的重要概念的解释不能落实为一些操作性的方式或模式，就只是空话或者废话。

思想中的重要概念总是和人们的基本生活感觉联系在一起的，即使是哲学家也只能按照人们的基本感觉来使用这些基本概念,而不能怪里怪气地重新定义它们,尽管人们有可能说不出对这些概念的标准的、规范的定义（因此需要字典和逻辑），但人们确实知道那些基本概念是什么意思，否则无法生活。比如说，当说到“某物存在着”或“这句话是真的”，人们当然知道“存在”和“真”是什么意思。因此，人们实际上需要哲学家去做的并不是给基本概念另外下一个难以理解的定义----尽管哲学家很喜欢这么做------而是需要哲学家提出相关的做法，例如“怎样想才能想出一个真理”，就是说，“什么时候是真理”并不是一个真正的问题，“如何做成真理”才是问题所在。要用做法去解释，不要用规定去解释。

如果按照西方哲学的要求，有些人会觉得中国哲学思想是不规范的。例如，有些人认为孔子对“仁”的概念或者老子对“道”的概念缺乏完整的定义和解释，孔子和老子所说的只是一些行动标准或“做法”，说来说去总也没有说清楚“仁”或“道”的“本身”。我想说，孔子和老子所说的恰恰就是我们所需要的。难道我们真正想知道的不就是“做法”吗？还有人认为我在《论可能生活》一书中没有说清楚到底什么是“幸福”，而只是指出了一些通向幸福的行动标准。可是，有谁真的感觉不出什么是幸福？幸福是一个人可能感觉到的那种活生生的幸福感，如果一定给定义，肯定是苍白无聊的。再说，难道我们真正需要的不就是行动标准吗？因为只有行动标准才能把人带向幸福。我们必须想清楚，思想中真正要解决的问题在哪里。

事物是明摆着的，问题是要怎么做。“动词思维”所要求的是“做”的眼光。

哲学已经几乎说遍了所有大概念，尽管一向说法不一，但如果表述得清楚一些的话，哲学的那些说法其实都是说得通的。所以没有哪一种理论是我坚决反对的，我想人们也可以承认哲学的那些说法。可是，问题在于，哲学的那些说法和我们的生活基本感觉本来就没有什么原则上的不同，这样的哲学有什么真正的贡献呢？难道贡献就在于把本来简单的事情说复杂了吗？我原来对哲学的那种复杂的语言游戏也很着迷，但是毕竟总是感到不安，我终于意识到，哲学要做的不是去构造某种立场或观点——人们早就有了所有的立场和观点，我们当

然要坚持某种立场和观点，这一点是无须论证的，没有什么好商量的，难道我们需要通过哲学才能有立场和观点吗？显然，坚持什么样的立场和观点不是哲学思维的事情——哲学要做的是解决生活和文化建设中所需要解决的那些属于思想方面的根本问题.哲学的问题不是出在哪一种观点上，而是出在它的思想方式上。

12.对语言的征服

哲学家对语言的过分重视本来就是错误的，而他们往往还错误地看待语言.

正如我们前面所分析的，哲学家在一种语言崇拜的心情下,采取了“按照语言去思想”的思想方式，有意无意地以为有了什么语词就意味着有了什么可以思想的东西和问题。语言的无比重要性很容易引起崇拜。语言按照逻辑关系展开了广阔的思想空间，但却不能指明思想道路。但是哲学家抵抗不在语言的诱惑，误以为语言所织成的那些关系都是思想的道路，结果就屈服于语言，在语言的暗示下去思想，当语言的关系通向一些大概念，就以为有了一些大问题。一直到海德格尔还在自以为深刻地说，不是我们用语言在说话，而是语言自己在说话。我们已经说明了，实际上是我们的需要和行动问题决定了思想是什么样的，决定了语言中的哪些关系能够被开发成思想的道路。但语言毕竟是我们的唯一的思想形式，是我们思想的“模样”，我们于是有必要讨论什么是对语言的恰当理解,否则还可能会被迷惑。

首先，我们通常对语言空间的理解是逻辑性的理解，这并非没有道理，语言空间是按照逻辑能力生成的。于是，语言空间和逻辑空间一样大，语言能够表达所有“可能世界”，包括无数个里面空荡荡什么也没有的可能世界。这种语言空间是无所不包的空间，而我们对这个空间又似乎有一览无余的感觉。这种感觉培养了许多无所不包的所谓哲学问题。许多现代哲学家知道这些问题是无解的，因为无论怎样解答都不可能被证明，因此就认为它们是伪问题。可惜这个理由是错误的，按照这种批评并不能证明哪些问题不值得思考，人类整个思想本来就建立在一些“不能证明”的思想上，如果处处都要求科学或逻辑的证明，人类思想的损失可能更大。这种不合理的批评反而把思想搞得更加混乱了。

我相信毛病是出在那些哲学问题往往还没有落实为合理的提问，那些问题是不确定的、不清不楚的。想想看，假如只是问“明天我们干那个什么什么行不行”，不说清楚要干的到底是什么，我们怎么知道行不行？或者问“你能不能盖个房子”，如果不说什么样的房子，怎么知

道能不能？像这样的问题并没有表达出事情，而仅仅表达了那些语词本身——虽然说了一些“话”，却没有说到“事情”。许多哲学问题也像这些问题一样大大咧咧，我们根本就不知道它是什么问题，根本不知道它说的是什么。比如说，宇宙是有限的还是无限的，这曾经是个哲学问题，当然康德早就指出，它是无解的，按我们可怜的能力，说它是有限的或者无限的都说不通。可是事实上这种问题什么也没有说，它只是符号的游戏。可以想想科学对宇宙的态度，尽管宇宙奇大无比，但它是有限的，这个宇宙的存在方式就是它的有限性，在这种存在方式之外的问题是提不出来的。我想，如果一定要问科学家宇宙有限还是无限这种哲学问题，他也许会说，宇宙是个特定的时空，宇宙之外的可能世界逻辑上应该是有的，但它是个逻辑概念，它似乎不是一个问题，我们不知道这种问题是什么意思。这里有个区别，我们通常想象的、也就是哲学所想象的那个宇宙是个逻辑上的绝对空间，它在任何意义上都无边无际，而且感觉上“方方正正的”，长得跟逻辑或数学坐标一样；而科学意义上的宇宙是以某种存在方式所定义的实际空间，它有特定形状，可以说是“奇形怪状的”。因此，必须说清楚问的是哪一个宇宙，如果是科学的宇宙，那么应该是有限的；如果是逻辑上的，那么是无限的。

通过这个例子，我想说，语言的问题同样很复杂，我们应该重新理解语言的空间。我们的语言不只有一种空间，至少可以说有两种空间，一种是上述的逻辑化的或者说理论上的语言空间，可以称为“语言的先验空间”；另一种是由我们实际上有效的语言活动所塑造的语言空间，可称为“语言的经验空间”。

语言的先验空间意味着任何一种完备的语言所共有的理论上的语言能力或者说语言潜力。如果一种语言所具有的基本词库和语法及逻辑性使它能够翻译和解释其它语言中的任何一个表述，也就是说，这种语言所拥有的表达“位置”足于接纳或“映射”(mapping)其它语言中的任何表述，就可以称为完备的语言。当然，这里所说的翻译并不是说一种语言一定能够在另一种语言中找到完全对应的词汇，而且也不一定能够保证很好地转达原文的艺术感觉（事实上这两者往往做不到），而只是说总能够表达出原文的逻辑意义，无论是用一个词汇还是用许多句子。显然，展开着语言的先验空间的语言先验能力是非常

重要的，它使我们的语言具有充分的、无穷大的潜力以满足思想发展的任何一种可能性。

如果说语言的先验空间与哲学意义上的抽象宇宙概念有一点类似，那么，语言的经验空间就与科学意义上的具体空间有些相似。语言的经验空间也是“不方不正的”，而且，由于语言具有可塑性，它每天都在变形，它的形状反映着文化的具体情况，这才是作为我们直接思想场所的语言空间。语言的经验空间的形状在很大程度上被具体文化的价值关系所决定，所以每种语言的经验空间都不一样，于是就有这样的情况：比如说，西方语言中的核心概念有可能准确地翻译到汉语中或者在汉语中得到准确的解释，但却很可能失去原来在思想结构中的核心地位，甚至被安排在非常边缘的位置上，而且，与那些核心概念相关的核心问题也变得不重要，像“本质和现象”与“主体和客体”之类的概念或问题就变成汉语思想中的不重要的概念，反过来也一样。很显然，思想中的价值关系不同，其中的概念地位就不同。

语言的先验空间只是思想的普遍场所，而语言的经验空间才反映着思想的实际存在方式。语言经验空间才是已经开发的思想生产基地。这其实已经说明了，我们不是在按照语言去思想，而是按照所需要思考的问题把语言捏造成思想。语言和思想有一种很容易被误解的关系，我们必须看到，语言虽然是思想的“形状”，但这种“形状”却是按照思想的需要而成形的。所以，从表面上看，是语言构成了思想，但实际上是思想驾驭着语言。当然，思想一刻也不能离开语言，可以说，思想用语言驾驭了语言，以语言治理语言，用语言塑造语言自身，而这就是思想。语言是思想的“实体”，思想是语言里看不见的运动，当语言好像在说话时，其实是思想在说话。如果只看到语言的表面运动，就会以为“语言自己在说话”。如果真的让语言自己去说话，就会话语失控，显然我们事实上不能随便说话，我们必须说重要的话，必须说必要的话——重要性和必要性由什么来决定？难道不是思想么（语言不能自己决定什么语言是重要的）?思想的重要性和必要性由什么决定？只能由我们必须做的事情来决定。

所以不能抽象地谈论语言，而必须意识到语言的先验能力和语言的经验实体是不同的。语言的先验空间只是允许我们去说话，但它本身不说话，而语言的经验空间则由具体的话语构才是作为我们直接思

想场所的语言空间。语言的经验空间的形状在很大程度上被具体文化的价值关系所决定，所以每种语言的经验空间都不一样，于是就有这样的情况：比如说，西方语言中的核心概念有可能准确地翻译到汉语中或者在汉语中得到准确的解释，但却很可能失去原来在思想结构中的核心地位，甚至被安排在非常边缘的位置上，而且，与那些核心概念相关的核心问题也变得不重要，像"本质和现象"与"主体和客体"之类的概念或问题就变成汉语思想中的不重要的概念，反过来也一样。很显然，思想中的价值关系不同，其中的概念地位就不同。

语言的先验空间只是思想的普遍场所，而语言的经验空间才反映着思想的实际存在方式。语言经验空间才是已经开发的思想生产基地。这其实已经说明了，我们不是在按照语言去思想，而是按照所需要思考的问题把语言捏造成思想。语言和思想有一种很容易被误解的关系，我们必须看到，语言虽然是思想的"形状"，但这种"形状"却是按照思想的需要而成形的。所以，从表面上看，是语言构成了思想，但实际上是思想驾驭着语言。当然，思想一刻也不能离开语言，可以说，思想用语言驾驭了语言，以语言治理语言，用语言塑造语言自身，而这就是思想。语言是思想的"实体"，思想是语言里看不见的运动，当语言好像在说话时，其实是思想在说话。如果只看到语言的表面运动，就会以为"语言自己在说话"。如果真的让语言自己去说话，就会话语失控，显然我们事实上不能随便说话，我们必须说重要的话，必须说必要的话——重要性和必要性由什么来决定？难道不是思想么（语言不能自己决定什么语言是重要的）?思想的重要性和必要性由什么决定？只能由我们必须做的事情来决定。

所以不能抽象地谈论语言，而必须意识到语言的先验能力和语言的经验实体是不同的。语言的先验空间只是允许我们去说话，但它本身不说话，而语言的经验空间则由具体的话语构成，语言按照思想在说话。不过，用语言说出思想的同时就是把思想变了形，这一点确实比较微妙，并不是说，我们先有思想然后表达为语言，而应该说，思想的过程就是说话的过程，但是这一成形的过程也就是变形的过程。就是说，语言使思想显现，同时使思想走样。这就是我在前面所比喻的"绘画现象"，我们只能平面地或二维地作画，但其实画的是立体的或三维的东西。我们只能这样做，这没有什么可抱怨的。但是，这里

却产生一种需要，这就是征服语言的需要，也就是需要去迫使语言尽可能满足思想的要求。这决不是说要超越语言，超越语言是不可能的，语言是思想的存在形式。如果超越了语言，就似乎是要求思想放弃它的存在形式而存在，这其实只能是不存在了。征服语言却是使用语言去塑造语言的表现力，以语言治语言，用语言命令语言去做思想的事情，其中最关键的是，我们必须意识到，用语言去思想时，我们在语言中发现的不是语言的问题，而是思想的问题，进一步说，是行动所产生的问题。现代哲学家（无论是分析派的还是解释派的）以为思想只不过是语言的问题，这既是对思想也是对语言的最大讥讽。

如果从语言的角度去看，所谓思想就是对语言的征服，就是对语言的开发和塑造，就是不断把一种语言变成一种新的语言。如果把逻辑和哲学在这里略作比较，也许能更好理解哲学的工作。在某种意义上说，逻辑和哲学都是针对语言和思想的工作，这一点相似性使不少哲学家搞不清楚逻辑和哲学的根本性区分，分析哲学在很大程度上就只是一种应用逻辑。逻辑和哲学的相似性远远不如其区别重要，如果说逻辑在语言中为思想画出了一张描写了各种可能性的“地图”，那么，哲学则在语言中把某些可能性实现为思想的“道路”或者“实体”。“地图”并不意味着我们应该开辟什么样的“道路”或者建造什么样的“实体”。可以说，逻辑和哲学是语言中的两种“内在语言”。

13．思想的造型

思想或观念界是有形的逻辑的全部可能性构成了思想空间，或者说，逻辑所允许设想的所有“可能世界”(the possibleworlds)的总和就是我们的思想空间。甚至可以更宽容一些说，语言所允许的表达范围就是思想的空间（这里的思想就是广义的了，因为语言允许了一些不合逻辑的东西）。确实有一些哲学家认为语言是思想的界限，这是个可接受的看法，虽然我们有时会觉得有个思想说不出来，但这实际上是“一时不能很好地表达出来”，是我们自己语言能力有限而不是语言的能力有限。一种无论如何也说不出来的“思想"是没有的（如果不是考虑到文学美感，那么任何言外之意其实可以罗哩巴唆地说出来）。当然，以逻辑可能性定义思想空间比较谨慎，有一些语言几乎是没有思想价值的，尽管我们似乎能够“懂”。比如说，在逻辑上，海德格尔的“无被无化了”之类的语言跟“方的圆”也差不了太多。

不过，怎样定义思想空间还不是非常要紧的问题。

思想的问题或者说值得思想的事情并非均匀地遍布思想空间，而是密集地附着于思想实形或者思想实体上。我把“思想实形”或者“思想实体”当作一个关键概念，意思是，思想不是一些可能性，而是实现为一些观念，也就是那些指挥着决定着我们所有判断和理性择的想法，这些观念及其观念间关系构成了观念界，观念界相对于思想空间来说就是其中的“思想实形”，是漂浮在思想空间中的小岛。“思想实形”表明了，我们的文化存在就是如此这般的样子，我们就是这样想问题的并且就是这样去做事情的。前面所说的语言经验空间差不多表达着思想实形的存在。把观念界看作思想实形，能够特别地表现它的一些重要性质：（1）思想空间有无限容量，思想实形在思想空间中的发展潜力几乎是无限的，但它实际上永远是一个有限的存在。

（2）思想实形的边界永远是特殊的、可变的，或者说，它有着特定的造型。文化传统、知识类型、意识形态等方面的发展情况决定了思想实形的具体造型。思想实形的不同造型意味着我们思想着不同的问题并且不同地思想着问题。这就像不同的事物有不同的结构，也就有不同的功能和问题。事实上人类文化的各方面发展从来都是不均匀的，所以，思想实形也就从来都是不规整的、“奇形怪状的”。

（3）既然思想实形的造型在不断变化，就总会有“改形”问题。我们的整个思想文化是建立在一些假设之上的，思想或文化的实形永远没有绝对的基础或者能够作为绝对基础的本源------所以哲学企图获得关于“绝对”和“本源”的知识是一种完全错误的思想方式。我们只能创造出并且不断去创造文化的基础，而不可能在某个地方找到原来就在那里的所谓基础。于是，一方面我们按照假设去做事情，另一方面又按照事情所造成的问题去改选假设。

所谓“假设”在这里是广义的，它包括各种基本观点和命题，或者基本原则、公理和规则等等。如果以这些假设为根据去思想，那么思想所要解决的将是一些技术性的问题；如果以这些假设为对象去思想，那么思想要解决的是一些创造性的问题。哲学思想属于后者，它思考的是关系到思想造型或者思想改形的一些根本性问题。可以说，哲学是关于整个思想文化的造型方式的研究。

也许会有一个疑问：难道那些走错了方向的旧哲学理论不也是我们的思想实体的一部分吗？它们不也“塑造”着我们的思想实形吗？这是一个很值得解释的问题。表面上看，那些错误的哲学观念好像是存在于我们的思想文化之中，因为它们确确实实以文献的形式存在着。可是，问题就在这里：它们仅仅是作为一些文献或者一些文字符号而存在于思想文化之中，并不能决定人们的实际行动，因此它们是一种无能为的(disable)存在，这种存在是虚的，不是实的。那些无能为的哲学观念的“肉体”（它的符号性存在）在这里，但它们的“灵魂”（它的价值性存在）却在别处，它们飘离在思想空间中，但没有附着于思想实形之上。尽管思想总是大于行动，但思想必须与行动的需要相关（行动对思想有一种“引力”），我们必须在思想中能够发现它对于行动的价值才能判定这种思想是有意义的。或者这样说，真正重要的思想是那些已经化成“实物性存在”的思想，即那些化成了社会存在比如法律、政治制度、经济操作、科学实验等等的思想，或者是那些有可能化成“实物性存在”的思想，即那些试图改造社会存在的思想。而那些仅仅作为“书面性存在”的思想其实是思想的游戏（我们往往好像不好意思承认这一点，其实没有什么不好意思的，我们需要一些思想游戏，就像需要别的游戏一样）。有一些思想游戏是正常的，不过哲学的游戏已经过分了，以至于妨碍了哲学必需做的工作。

在思想实形之外有奇大无比的思想空间，虽然思想空间的一部分会不断被开拓为“实地”，但是哲学无论如何也不能放眼整个思想空间，哲学利用了逻辑和语言，但却不能跟随逻辑和语言。换句话说，并不是逻辑和语言走多远，哲学就要走多远,哲学到底应该走多远，应该走什么样的路，这要由文化存在的实际需要来决定。以整个思想空间作为思想对象，以为思想空间的最人问题就是哲学问题，这正是哲学一向的错误，它的眼界太大了.思想空间意味着这样的事实：超越逻辑和语言的思想是绝对做不到的或者说是无法做的。这是一个绝对的事实,也正因为它是“绝对的”事实，所以不是哲学的问题。绝对事实本来就足不成问题的，我们只能这样选择而不可能有别的选择（即使是抓住自己的头发往上提，这在太空仓里则是可能的，而超越逻辑和语言的思想是绝对不可能的，只能是艺术而不可能是思想)，既然没有其它它选择，就没有什么可想的了。至于描写绝对的事实，那应该足逻辑和语言的工作。现代哲学往往把哲学的工作与逻辑和语言工作混为一谈.

其实哲学需要思考的是关于思想实形的最重要问题，这意味着哲学的问题必须是思想文化的实际需要逼出来的，就是说，文化需要被塑造成什么样，就会有什么样的思想问题。于是，哲学所必须思考的问题是这样一些观念：(1)它们是思想文化里的基本观念，(2)这些基本观念被塑造成什么样将影响到思想观念的各个系统的设置从而影响到整个思想实形的造型。

哲学不是去“发现”或者“说清”思想文化的那些基本观念——这一点必须一再强调。显然，假如我们能够发现或者说清那些基本观念，这就意味着，那些基本的观念或者原则其实早就在那里，也许它们隐藏着——古典哲学是这么想的，于是哲学要发现它们并且说出来；也许它们明摆着——现代哲学是这么想的，于是哲学必须小心地把它们说清楚。可是这都还不是哲学。尤其要看到，思想文化的所谓基础并不是确定了的地基，而是随时可以修改的假设。世界也许会有某种什么恒定的基础，但思想文化的情况恰好相反，它的存在方式是倒过来的，它不是建立在某种恒定的基础上，而是在要求着某种暂时够用的基础。于是，哲学不是发现而是发明。

观念界没有本来就有并且永远的基础，精神没有本来就有并且永远的家园。想象某种“从来并且永远”的思想文化基础是一种非常霸道的想法，人类的思想可以有许多种造型，并且按照其发展的情况和需要必定会有许多种造型。“哲学王”（柏拉图语）是当不成的，哲学家是一种发明家或者冒险家。

不要问我们有什么，而要问我们缺什么。已经有了的东西就是事实，事实就不是问题。思想的基础也不是按照理想猜想出来的，而只能按照思想的具体的需求创造出来，恰如树根按照树的需要而生长着。不难看出，我所讨论的新哲学与通常的哲学虽然都是关于思想文化的基础的，但什么才是“基础”，却非常不同，通常的哲学关心的是思想的界限，思想空间当然有一些界限，这些界限其实是逻辑和语言的界限，是一些不属于哲学的事实；哲学应该研究的是思想的可变边界，即思想实形在思想空间中的发展方式，思想造型的任何一个边界都是一个有待解决的问题。在这个意义上可以说，哲学研究的是思想的一些“临界性”问题。这些问题关系到思想的整体造型。

哲学就是给思想造型。

14.“元”之谜

我们有必要插进来讨论哲学的“元”性质(meta-ness)。通常认为哲学是一种元思想，但这种元思想的元性质是什么样的，这很值得重新理解。西方哲学所理解的元性质在于哲学是“元知识学”，即形而上学(meta - phycics)，尽管现代哲学几乎都是反形而上学的，但实际上只是反对进行形而上学的争论，或者回避形而上学的问题，却并不太愿意放弃全部形而上学的假设。这里有个说起来有点不太好意思的原因，显然，如果完全放弃形而上学假设，现代哲学也会几乎无话可说了。因此，现代哲学只放弃了一些看起来特别傻气的假设。看来哲学只希望不冒傻气，却宁愿坚持错误。我曾经指出，哲学的元性质与其说表现为“元知识学”，不如说应该落实为“元观念学”(meta - ideology)，即哲学研究的不是世界和知识的原理而是观念系统或意识形态的有效性。但仅仅如此还是不够清楚。

关于哲学“元”性质的理解还有着更深入的问题。哲学的“元”性质是“反思”(reflection)还是“改观”(reformation)?

当我说到哲学是元观念学时，人们仍然有可能按照原来的思路去解释这一新概念。我们知道，哲学一向追求的是一种特殊的知识，这种知识被设想为是对人类存在和知识的最高判断，也就是人类的自我认识，当然，这种自我认识是通过反思获得的。且不说这种自我认识是非常不可靠的（反思和心理学上的反省一样都难免自我美化或自我贬抑。人们的自我认识很少与实际上的所作所为一致），即使自我认识是非常谨慎的，也是不可能的。因为人类的存在并不是一种定型的存在，我们的所作所为，我们的思想，包括我们对我们的存在的所谓自我认识，都始终在改变着我们的存在。可以说，对人类的自我认识永远是“测不准的”：当我们试图概括自身时，自身已经在变化，而且我们关于自身的思想正是改变着自身的一个因素（就像一个人认识到自己在犯傻时他就不算很傻了）。因此，作为对人类存在的自身认识的最终知识是不可能的。这不是怀疑主义，而是现实主义。设想某种终极的东西和终极的知识实际上取消了人类存在的特殊价值。显然，如果存在的方式和命运都已经清楚，存在就只剩下一个机械过程，如

果存在的终极价值可以知道，存在就恰恰是没有价值的。传统哲学和宗教似乎想证明人类的思想和生活只不过是个笑话。

如果说我们能够对人类自身有所认识的话，也只能是对某些事实的认识。头脑清楚的哲学家尤其是现代哲学家并不指望那种完整的反思，而只是想对某些基本事实进行反思。这是一种进步，但仍然不是真正的哲学。哲学不是知识，不管是多么特殊的知识。哲学家们没有意识到，对于哲学来说特别重要的知识并不等于哲学。毫无疑问，要进行哲学思考就需要一些特别重要的知识，但这些只是哲学的准备。哲学家们长期以来总想发现一些真正基本的事实，而且认为哲学就是做这样的事情。其实我们不难看出，说出那些基本事实就是说出一些废话。想想看，笛卡儿说出“我思”，胡塞尔又说出我思必定内在地拥有其“所思”，休谟指出由有限的经验知识不可能推知未来，维特根斯坦发现语言是思想的界限，等等。这些当然说出了事实，但也是废话，因为这些事实是无可选择的。既然没有什么可挑的，那还有什么可琢磨的呢？不过，我并不轻视这些废话，相反，这些废话对于哲学是无比重要的，它们甚至比哲学还重要，但并不是哲学。这些废话表达了人类思想和生活的基本条件，其实只要我们头脑比较清楚一些，就肯定能直观到这些基本事实，哲学家只不过特别醒目地表达了这些直观。不过这并不是哲学家的专利，事实上其他思想家也从不同角度表达了各种基本直观。这些重要的废话都说出了不可怀疑的事实，而正是因为这一点，它们不是问题，或者说，问题结束了。

如果说传统哲学想得太离奇，想到了思想的界限以外去，那么也可以说现代哲学想得太平常，只想到一些琐碎事实。维特根斯坦曾经说，解释很快就会用完，很快就只剩下一些基本事实。这一点说得很对，但他因此推论说，哲学就只能是描述，只能把那些基本事实罗列描述出来。这却是一个错误。思想并不是没有别的事情要做，而且，描述只是科学和社会学科的一种通用的平常方法，它既不能解决什么问题，也没有什么哲学的特点。不过话说回来，虽然说出事实不是哲学，但说出事实对于哲学确实很重要，因为哲学家往往是最不顾事实的（这个问题在后面会有讨论）。在这一点上，现代哲学虽然不是真正的哲学但却对哲学有着贡献。

人们一直把哲学看作是反思（我也曾经这样想），这是错误的，无论以什么样方式去反思以及反思到什么真正的知识，都只是哲学的准备，都还没有走到哲学，尽管看起来快要走到了。反思是“前哲学”的重要步骤，只有当有了清楚的反思，我们才知道思想必须有什么限制（这是哲学最需要的知识），有了这种知识，才可能进入智慧。所以我强调哲学是一种反常思维而不是反思，它不是像正常思维那样去求知，去知道些什么，而是在知道些什么之后对思想的改造，或者说，它不是按照事实去形成思想，而是在事实的限制下去思想能够制造什么样的事实。所以哲学的“元”性质不是反思而是改思。于是，哲学必定是可能的思想中最大胆的思想。事实上，不极端的思想揭示不出问题，更制造不出问题，也就不值得一想。我们实际上是很少去思想的，尽管我们不断在使用大脑——思维不等于思想，只有创作者才思想，创作才是思想。不需要创作的事情至多是求知，知识其实只不过是把本来就是那样的事情想清楚。柏拉图以为知识只不过是回忆，这是一个很有意思的说法，它很好地表达出知识就是把我们其实已经有的东西想清楚这一意思。柏拉图这一非常正确的解释恰恰导致了哲学非常错误的道路，即把思想错误地归结为知识，从而把哲学推向反思的道路。哲学一直在知识道路上“思想”，结果只不过是“柏拉图的注解”（怀特海语）。

我们有必要比较各种“元”学科。现在有了一些“元”学科，例如元数学、元逻辑、元语言学。我猜想这些元学科的命名可能是受到metaphysics的启发，它们的思想意图确实是很相似的。它们都是元理论(metatheory)。这种“元”是反思性的，即试图描述某个学科或某个观念系统的整体性质。莫绍揆关于元理论有一个简单漂亮的比喻：“马后炮必能将死”是中国象棋系统内的局部定理（相当于数学或逻辑系统内的定理），而“单车难杀士象全”则是中国象棋元理论中的元定理（参见莫绍揆：《数理逻辑初步》，1980年，p40）。作为反思的哲学似乎是人类文化的总的元理论，但这种错觉现在已经坚持不下去了，一些学科已经有了自己的元理论，其它没有明确声称有其元理论的学科也有着相当于元理论的思想行动，例如法理学、理论社会学、历史哲学等，总之是对本门学科的整体反思。可以说，这些相比之下具体得多的反思实际上剥夺了原来哲学的工作，正因为这些反思具体得多，技术性强得多，相比之下，原来的那种哲学只是一些空话或者外行话，

因此哲学就越来越说不上话。既然现在所需要的文化反思要求分门别类的技术性，那么，原来那种哲学就走到头了。当然，我这一刻所做的这些说明仍然是哲学性的反思，但这种类型的反思恐怕是最后的哲学反思，因为它反思的正是哲学这种思想本身需要去做什么，需要去成为什么。是该想想了，如果反思专门化了，那么还留下什么事情确实是哲学的?

思想问题远远没有结束，相反，问题可能变得更多。即使每个学科都有了自己的元理论，把这些学科的模样反思得清清楚楚，这并不等于解决了这些学科的基础性问题，相反，这种反思只不过把各种学科的基础性困难都特别显眼地揭示出来，并且留给哲学。每个学科的元理论只能反思这个学科的观念系统是什么样的，但却不能证明这种样子是好的或者是必需的，这显然进入了哲学问题。同样可以拿中国象棋来比喻：也许我们有一天能够反思出中国象棋的全部元定理，这当然有助于更好地下中国象棋。但是，假如我们觉得中国象棋的这种游戏规则没有意思了，于是想改变规则，或者，我们不再想下中国象棋了，而想玩另一种游戏，又怎么样呢？显然，这里不再是反思的问题了。

当反思让位给各学科的元理论，哲学就不得不以新方式去保持其元性质。

在思想没有得到足够清楚的反思时，人们就总是思考那些说不清的东西，比如存在、时间、本质、绝对之类。而当思想有了比较清楚的反思，就可以看出，真正的问题并不是那些说不清的东西，而是把事情说清楚之后才发现的那些困难。清楚的反思恰恰显示出真正的问题在哪里，反思没有能够解决任何问题，只是把问题变得明显。在这一点上，我非常不同意维特根斯坦的见解，他以为当发现一切事情都是“明摆着”就不会有哲学问题了。其实，正是因为发现了明摆着的各种事实才知道事情是如此复杂难以处理。事实也表明，现代以来的各种学科和观念反思所显示的正是事情比原来想象的要复杂，问题比原来想到的更多更严重。而各学科所遇到的基础性问题正是它们所不能自己解决的，因为这些问题正是它们自己给自己造成的。各个学科总会在它的基础处自己把自己难住。各学科反思到了那些自己不能解决的问题，这意味着我们毕竟需要哲学，需要另一种思想，一种新的哲

学，但不再是反思，而是在各种学科的反思之后进行的创造性思想改造。

不过，这里有一个问题特别需要注意。虽然“反思”这种活动本身不是哲学活动，但对反思方式的创造却是一种重要的哲学活动。人类不断需要新的反思方式，也需要改造原来的反思方式，这种对反思方式的思考并不是反思，而是创造。可以这样理解，使用一种思想技术不是哲学，但发明和改造一种思想技术则是哲学。对反思方式的创造在哲学中如此重要，以至于哲学首先是对反思的构思(reform of reflection)。

为什么哲学必须是并且只能是创造性的？思想需要根据或基础，人们寻找这些根据和基础，而一劳永逸的根据和基础事实上并不存在。因此，如果一种思想确实是“元”的，确实可以称得上是哲学，那么，它就只能是对根据和基础的不断创造。过去的哲学以为根据和基础本来就在那里，问题只是去认识它们，可是，事实上没有这样的根据和基础。于是，所谓哲学，就是当根据没有了才出场来露一手的思想。即使哲学能够创造出思想所需要的基础，也不是最终的基础——“基础”和“根据”这种说法并不很准确，仍然有旧哲学的味道。实际上哲学只不过是给思想某种造型，或者说，设计了某种思想布局或观念格局，虽然哲学在有必要时会制造全新的观念，但在更多的情况下是对已经有了的观念进行重新安排，即主要是造成思想布局的变化，通过这种重新布局使已经有的观念具有新的能力，从而实际上使它们变成新观念。在这里也许需要强调，对思想观念进行重新布局，与通常哲学喜欢的“有新意的”解释和解构无关，真正的哲学对那种语文活动或文学活动不感兴趣，它并不想进人多元的意义理解，而只选择最清楚的意义，然后最有效地去解决问题。哲学家们往往不理解，哲学虽然在语言中，但做的并不是语言的事情，而是语言之外的事情，或者说，哲学虽然表现为文字活动(literature)，但并不是在从事文学。哲学的意义并不是说出了什么，而是在于所说出的东西相当于做了什么事情。

如果意识到哲学思想是创造而不是认识，就会对哲学史和哲学家有新的理解。按照这种理解，许多一直被认为是最标准的哲学家，例如康德、黑格尔、休谟、笛卡儿、胡塞尔、海德格尔等，就不见得比

那些原来被认为是不标准的、不纯的哲学家更重要。例如孔子、老子、释迦牟尼、耶稣、尼采、马克思、毛泽东等，甚至，那些原来被认为主要是别的领域的思想家，例如弗洛伊德、科林伍德、布罗代尔、布鲁维尔、哥德尔、斯金纳、韦伯等（这个系列的哲学家显然更多，凡是某个学科的重要思想家都在此列），也同样是最重要的哲学家。哲学是那种对思想和实践有着某种实际建设性价值的思想，即那些有可能用来改变和塑造社会存在、生活经验和思维技术的思想，而不是那种仅仅是态度或观点的“思想”。假如允许我更清楚一些但可能有些片面地表述的话，我就想说，哲学决不是那种仅仅对哲学有价值的思想，而必须是那种能够兑现落实为某种学科的专业技术或方法的思想。如果一种思想仅仅在讨论哲学时才有用、仅仅在哲学的语境中才有意义，而在生活语境或实践语境中反而没有意义，那么，它就一定不是哲学思想，至少是坏的哲学。有一些被认为是特别高深的哲学讨论，例如关于绝对、本源、心灵、自我、存在、指称、所指之类的讨论完全是琐碎无聊的一派胡言。事实上，除非我们故意要去讨论它们，否则根本想不起它们，即使讨论了这些东西，也根本不知道讨论完了有什么意义。

15．无立场的操作

当我们意识到哲学真正的元性质在于它对基础观念的重新造型，就差不多能够理解我所强调的“无立场”哲学思维方式。“无立场”当然就不是一个立场，它只是一种思想操作方式。

为什么哲学操作不能有立场？先来看看立场怎么了。一个立场就是一种主观观点，一个主观观点不仅是关于各种事情的一种描述和解释，而且同时充当着关于描述和解释的标准。问题就出在这里，当我们坚持某种立场或观点时，我们就以这种观点本身作为思想标准，于是，按照这种标准，其它观点处处都被“解释为”错误的。我们确实可以注意到，每种观点都被其它观点驳得“体无完肤”。可这是很无聊的，它事实上造成了所谓“主观主义是驳不到的”这种现象：一种观点尽管对于其它观点来说总是错误的，但对于它自身来说永远是正确的。“立场即标准”是哲学思想的障碍。如果我们只会按照立场观点去思想，就还没有学会哲学思想。

显然，如果以立场或观点为思想前提，所谓的思想只不过是按部就班走下去——如果遵守逻辑，就只不过是机械思维（这一点电脑比人做得好得多）；如果不遵守逻辑，就只不过是胡说。“无立场”是哲学的元性质的一种表现，它确实有些不同寻常，所以我又说哲学思维是“异常思”。这就是说，在正常情况下，观点是思想的前提，我们按照观点去思维，但是，既然我们能够有观点，也能够选择观点或者放弃某种观点，这就意味着在思想深处存在着一种异常思维，它试图在观点之外思想。对于哲学来说，观点不是思想的前提根据而是思想所要改造的对象。不然的话，哲学能做什么？

无立场的思维似乎是人们不习惯的、感到陌生的。的确，我们在大多数情况下的思维是有立场的，只有在确实进入哲学问题时才需要无立场思维。无立场并不是说我们“不需要立场”——这是很容易产生的误解——无立场是一种思想方式，它专门用来制作立场观点。如果一定要进行类比，也许可以说，既然我们能够理解伟大的艺术创作是“无法”的，就应该大概能够理解哲学思维是无立场的，“无法”和“无立场”是同一种水平上的思维。当然，它们毕竟非常不同，艺术是无法的但是有观点，哲学是无立场的但是有法。不过，这种类比只是也许

有助于理解，但实际上是很不准确的。艺术是人类思维中最浪漫的一种,而哲学显然不太浪漫，它们有着完全不同的问题和处理方式。但艺术和哲学在创作处境上（仅仅在创作处境上）确实有些相似，都有着“没有现成道路”的处境。

如果我们以为“思想”只不过是“描述”或“解释”或“理解”，就根本还没有进入哲学。我们不能以对待“事物”的方式来对待“观念”。事物(things)是对象（objects-ob是“反向”，ject是“抛出”，向我们抛过来，就是存在于别处并且显示给我们看)，而观念(ideas)是设想（projects-pro是“我向”，由我们抛出，就是我们所创造的作品），这两种东西所引起的问题完全不同。关于事物的问题是如何认识，关于观念的问题是如何创作。显然，哲学不是科学，但也不能假装是科学之外的另一种知识。

如果理解了哲学的无立场创作处境，就会进一步理解为什么哲学只能是给思想造型。只要我们摆脱了坚持什么什么立场或观点的思想方式，就必定能够发现任何一种立场或观点只不过是思想的某种可能性而不是天经地义，而且我们没有想到的可能性比想到了的可能性多得多。每一种思想可能性都有着一种道理，都意味着一种存在方式。没有哪一种道理肯定是坏的或错的，不过，假如把一种道理发展成一种观点或立场，就一定有某种错误。思想中真正的问题并不在于坚持什么样的观点，不在于从什么样的观点去看事物，而在于如何使用、在什么样的情况和条件下使用各种思想的道理，或者说，思想的问题不在于观点，而在于对观点的操作和安排。这可以说是关于思想的一条元定理。哲学对于思想的贡献不是说出一些比日常观点离奇得多的观点，而是把各种观点（包括相互对立的观点）中的各种道理提取出来，用它们创造出某种思想造型，发挥出各种道理的意义。如果固执于某种观点，就是放弃了许多其它道理，而且同时还破坏了这种观点本身所包含的道理。通常哲学最喜欢做的事情就是把某种道理夸大为不顾条件的普遍原理（这一点倒是不难理解，既然拒绝了许多别的道理就不得不夸大某种道理的效力），原来的道理也就不成道理了。

无立场并不意味着可以随便思想，虽然无立场思想不听从任何观点，但却尊重包含在每种观点中的道理。可以考虑一个简单的例子：有观点认为“每个人都有天赋人权”，或者有观点认为“应该爱一切

人”，这种观点就是不顾条件夸大某方面道理的例子，结果把原来有的道理也变成没有道理了。想想看，如果每个人拥有无偿的天赋人权，那么当某个人破坏了别人的人权，他似乎还继续拥有相应的人权，这就意味着，如果你是一个坏人，那么你在事实上总能占更多的便宜。同样,如果应该爱一切人，那么就应该爱坏人，而爱坏人就是损害好人，于是，爱一切人在事实上就是可以损害好人或者说相对地更有利于坏人。这样的观点显然都歪曲了某种道理。什么是道理？道理就是行得通的做法，是能够做成事实的思想。观点只是某种理解、某种看法，往往有着夸大的热情和奢望。我们必须把观点收敛为道理。就前面说到的观点而言，我们只能想象每个人都有预付的、有偿的人权，即虽然每个人有着预付的人权，但如果某个人破坏了别人的某种人权，他自己就失去这种人权。同样，一个人必须是好人才有资格获得道德爱护。这些才是道理。（随便说一句，有人反对我的“有偿人权”理论，认为我是在鼓励不按照法律程序打击坏人，比如说私下把杀人犯处决了。其实，这里有两种道理不能混为一谈，不按照法律程序打击了坏人在法律上当然是错误的，但并没有道德上的失德。我们的生活由许多道理构成，各有各的意义，至于应该更强调哪一种道理，要视文化状况而定）。

不难看出，任何一个观点都源于某种道理，就是说，本来都有一点道理，但观点总是把道理搞成一种超出该道理的能力的不合理原则（就像平时人们所说的“管得太多”）。观点有一种“向我看齐”的要求，这种要求显然排斥了太多的道理，所以说任何一种观点都有很大的缺陷，这种缺陷远远大于它所暗示着的某种道理。与观点相反，道理的要求是“向事实看齐”，或者说，一种道理并不想超越它的相关事实，这就决定了道理不是一种观点。人们有时可能会把道理和观点混为一谈，但只要分清一种想法是“向事实看齐”还是“向我看齐”就可以知道它是道理还是观点。这一标志很重要。

观点要求“向我看齐”，就是要求各种事物都按照如此这般的观点去理解，比如说“一切发展都是好的”或者“所有事情都可以科学地解释”。这种要求实际上是相信有某种“普遍必然的”或者说“普适的”原则可以用来解释各种事物。这种想法显然是不切实际的，人们很容易找到“反例”。看来，反驳一种观点并不难。人们尤其是哲学家们不仅爱

好反驳各种观点，而且更爱好坚持某种观点，他们相信所坚持的观点其实没有错误，只是需要一些更好的解释。如果我们不被那些专业的、抽象的概念吓倒，就会发现各种观点、立场、理想之争与市井之争其实没有太大差别，至少没有想象的那么大的差别，无非都是力图反驳某种观点而不是解决某个问题。道理则要求"向事实看齐"，就是按照一种事实的特殊存在方式和存在要求去限制我们的理解。例如"物极必反"．"以正治国，以奇用兵"。这些显然不是观点而是道理，因为它们所指出的是某种存在方式所允许的操作方式，它们既不排斥其它道理，也不专门构成对某种观点的辩护，它们与某种事实的存在结合在一起，所以几乎和事实一样真实。

也许有一点需要说明，道理并不等于一般所谓的自然或逻辑规律，规律是超越了我们的自由意志的，而道理却是人类的作品，是自由的产物。如果说规律是"事物之理"，那么道理就是"事情之理"。我们无法违背规律，但却有可能违反道理做事（比如说如果我们赌气当然就可以专门做蠢事）。道理的真理性只是在于它是有效的做事方式。比如说，一个社会当然可以做到鼓励贪污、吸毒、不公正分配，但这样做显然不利于这个社会的持续存在。这意味着社会的存在有它一定的道理。由于事情总是人做出来的，所以，道理也是人做出来的。如果说规律是以to be为形式的，那么，道理就是以to be made to be为形式的。人所做的事情都指向某种价值，没有价值的事情就不会去做，因此，道理也必定是为了某种价值的——这与规律不一样，规律无视价值；这也与观点不一样，观点虽然为了价值，但却无视事实。可以说，道理就是成事的办法，就是实现价值的有效方式，它是人文的真理。我们发现规律，但是创造道理。道理虽然是创造性的，但决不是随便一种选择，而是最佳选择。由于人所做的事情是按照人的要求而不是按照自然事物的要求做出来的，于是，人的事情中的道理就有些"艺术性"。我们知道，艺术是人的事情中最自由的，即使如此，艺术的创造与胡画乱写完全不同，由于没有很准确的概念来表达艺术的那种严格的构思性(composi-tionalit)，人们就不得不在比喻的意义上把那种艺术的道理称为艺术的规律、逻辑等等。但无论如何人们显然感觉到了道理的存在。如果说命题（proposition）表达着规律和逻辑，那么，构思（composition）就表达着道理（也许可以说是way，texture，clue，genealogicality，但看来都不很准确）。就像在艺

术中，一幅画或一个曲子当然可以作成另一种样子，但一种样子有着这种样子不可更改的道理。如果让我来修改贝多芬的曲子，那一定是糟改，而决不可能改得更好听。道理和规律一样都是真理。

当我们把道理从观点中分离出来，就会知道为什么一种观点总是似是而非，而且知道如何改变一种观点。无立场思维就是要把观点收敛为道理，它是一种哲学思想技术。无立场思维试图把观点的眼光变成道理的眼光，即把“根据主观设定的观点x，事情a是好的”

这种批评方式改变为

“对于事情a，a的可能事态(a)是最好的”

这样的判断方式。

其实就是“就事论事理”。老子说得清楚：“以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。”（《老子》第54章）我们太习惯于从某种主观的观点普遍地一概而观之，事实上，任何一种主观观点或者一种价值都不可能有效地贯彻到随便什么事情上去，“就事论事”的行动家原则比“人是万物的尺度”的认识一批评者原则更接近真理。显然，对某种事物的认识一批评真正要求的并不是“我们能够按照我们所想象的某种尺度把事物看成这个样子”，而是为了知道“某种事物强迫我们接受这样的尺度”。因此，客观的眼光才是最丰富有效的主观眼光。 而且，归根到底，认识总是与某种创造意图有关的，甚至，认识的各种方式实际上也是创造出来的，准确地说，人类所从事的一切工作都事实上——虽然并非都是有意的——在创造人类的存在方式，人类的存在方式就是创造着人类的存在方式。因此，我们不可能在一种纯粹的意义上来讨论认识，认识只是创造的一个从属问题。人类是在创造中不断被塑造的，人类把自身塑造成什么样决定了人类能够把自身看成什么样。

事实上我们今天就面临一个所有学科都无法回避的具体哲学问题：以科学技术和商业为核心的现代文化正在把人类变成一种无法知道将是什么样的存在。我们似乎都感觉到了一种不知道是什么样的危险，也感觉到了一种不知道是什么样的诱惑。我们茫然。不管是乐观主义的还是悲观主义的观点都只是表达了莫名其妙的欢呼或悲叹，显然这些观点都不足为据，因为这些观点正是将要被改变并且不得不被改变的东西。我们正在一个典型的创作处境中，面临着一个创作难

题：一方面，我们按照某种意图或观点去创作；另一方面，这种意图和观点正是创作所将改变的。我们在创作中失去立场。任何一个有艺术创作经验的人都可能会有这样的感觉：作品大于意图，作品改变了意图，就是说，即使我们本来有某种意图，但这个意图远远不能料想在创作中可能出现的问题和可能性，实际上我们总是很快就按照正在形成着的作品的思路去思考，作品的本身的思路要求着某种原来没有想到的效果。其实，不仅艺术作品是如此，几乎所有的人工产品在某种程度上都是如此。每一种比较重要的人工产品不仅实现了我们本来的意图，而且这种产品本身的存在总是另外提供了一些超出本来意图的新功能，这些新功能塑造了我们

的新需要。例如，机器、汽车、飞机、核能、电脑等等都刺激起我们的新需要。思想观念也是人工产品，有了一种新观念往往意味着有了新的需要。可以说，我们的整个文化贯穿着这样一条原则：功能先于需要。

就是说，我们需要某种东西，所以把它创造出来，但是这个产品的功能超过了我们原来的需要，这种多出来的功能就是诱惑，是摆在我们面前的额外收获或机会，它马上就变成了我们的需要。假如以原来的立场观念为准，我们似乎应该批评人类过于贪心，不断把新的机会和可能性变成需要，这样很可能会把人类变得面目皆非（那些关于现代工业和技术革命的批评这样的）。不过问题没有这么简单。人类在文化中是身不由己的，就像艺术家在创作中的身不由己，或者就像一个人在社会中身不由己。工业革命、技术革命、经济新制度、思想新方法等等不仅仅给人类许多新机会和需要，而且它们以强有力的方式迫使人们进入某种社会生活形式。例如大工业生产和现代经济市场强化了集体性的社会生活，而信息技术革命又可能造成全球化、一体化的生活。人们不得不在那种生活形式中生活，不得不“有了”那些新需要，那些新的生活形式和需要对于人们来说，不想要也得要。人类设计着文化的发展，但文化的发展不由分说地把人类塑造成某种超出意料的样子。于是，人们事实上无法“传统地”生活，也就无法“传统地”思想，人们不得不面对新文化和新问题去思想。也许我们有可能选择创造某种还不确定的好的未来，但不可能选择与好的过去一样的未来。

对于文化，似乎又有了另一条原则：存在指定本质，或者说，形式塑造内容。按照传统哲学（西方）的看法，一种存在有着某种本质，这里可以有两种解释：或者是说，一种特定的存在有着相应的特定本质，它们是逻辑平行对应的，这是实在论倾向的解释；或者说，一种存在符合某种理想本质，这里，本质就是概念地、逻辑地先于存在的，这是观念论的解释。这些解释都是“物”的观点，就是把任何东西看成物。显然，这些观点对于人或者人性存在（文化和思想）就很不合适。萨特虽然头脑不太清楚，但有一点是对的，人是有选择的。然而，“存在先于本质”却太夸张，许多哲学家所热爱的纯粹的自我是根本不存在的，而不是未被规定就先存在着。一种文化性的存在也许没有被某种本质所规定，但这种存在却在要求着某种本质，它不是能够自由选择的本质。例如，现代大工业一市场和网络生活一信息共享就指定了生活和自我的集体化——这一点很有趣，许多人以为发达的文明使每个人得到自由，每个人获得了自由选择和参与的权利。可是事实是，这种权利也许是有的，但所可能选择和参与的东西却越来越类型化、集体化。或者说，文明的发展使我们有了选择一切的权利，但却只有某些类型化、集体化的东西可供选择，如果你不选择这些东西，就会被社会抛弃。现代的自由是名义上的和心理感觉上的，而不是真的和实质的。或者说，如果一种权利不能同时成为权力，就仅仅是名义上的，权利是虚的，权力才是实的。文明发展一方面使人类整体获得更大的自由，另一方面使个人失去自由，这是一条反比规律。因此，对于人和文化存在来说，一种存在实际上指定着某种可能的本质，一种存在形式塑造着其中的可能内容。如果说其中有些选择余地的话也是很小的。

文化不是“物”，而是“人”，或者说，文化长得和人一样，文化就是人本身，文化长成什么样，人就长成什么样。如果把人看作是一个已经明确了的概念，无论是认为人已经达到了这个概念还是尚未完成这个概念(所谓not yet)，都是把人看成物。理想主义和逻辑一起把人看成了固定概念。在这种思想方式中，人们以为人有个不变的自我，人类有个不变的概念，说起“人是……”(human is或者is not yet)就像在说一个有把握说清楚的概念，其实，我们必须意识到“人不是……”（humnan is not），这才是人的存在状况。人类不是走向一个未完成但已经既定的理想概念，而是在把自身创造成另一种存在。说

到人和文化，我们只能说人和文化有着如此这般的一些要求，却不可能规定人和文化就是什么样的。

当思想深化到去思想整个文化存在时，就再也不可能使用文化中的某种特定的立场观点，因为任何一种立场观点的局限性注定了它不适合各种事情。绝对的理想只不过是某个不负责任的概念。一种观点和立场只能对某些行为负责，但我们不能想象用一种观点去解释整个思想文化或者所有事情。哲学总认为各种事情“归根结底”能够由某种观点去理解，这种妄想导致了所有哲学的错误。“归根结底”的思路是不可能的，每种事情都要求按照每种事情的道理去思考，如果事实上不能做到把各种事情归结为某一种事情，那么，根据同一原理，我们也不可能把各种道理归结为某种观点。因此，当我们不去滥用思想的自由特权，而打算为各种事情负责的话，就不难进入“无立场”或“无观点”的境界，也就是老子就事论事的精神。

这应该不是什么难以理解的思想，相反哲学的那种“归根结底”的思维倒是有些难以理解。比如说，当哲学家讨论伦理学时，往往好像一切社会生活无论是政治、军事还是经济、法律等等都可以由伦理学原理说了算，或者，在讨论政治经济时，又往往以为各种事情主要由政治经济观点说了算，诸如此类。事实上，文化事实或者说人文事实虽然可以说是人们的思想观点的现实化，是实现出来的观点，但当人们根据某种观点去制造事实时，实际上很快就不得不按照正在制造着的事实本身所规定的道理去做事——这就像前面所讨论的艺术创作情况——就是说，观点很快就不得不服从道理。这就是人类的生活事实，思想也不得不尊重这一事实。因此，比如说，在讨论伦理学问题时，我们就不得不把政治、经济、法律、社会操作等等道理考虑在内，即使没有必要进入那些非伦理学问题的“专业的”具体讨论，也必须意识到那些方面的道理事实上是“在场的”，是无法由伦理学观点一揽子规划的。否则就是在胡说八道。我们有必要重新理解哲学的“专业性”：哲学的专业性不在于可以去编造一些不同于其它学科的概念和观点去看问题（至于那些大概念诸如世界、事物等等与其说是哲学概念还不如说是普通日常概念），而在于它能够“无专业地”把所有专业性道理考虑在内。这种思想方式就接近老子所谓的“大道”、“常道”——即能够不固执、无局限的“道”（那些特定的、专业的道是“可道之

道”。可道之道实际上并不是比较差的道，而是大道在各种具体事情上的必要表现）。

还可以考虑老子的另一个重要的表述“无为”。“无为”当然不是什么事情都不做，“无为”是要“顺”势，要自然而然，要按照具体事情的可能性去思考，或者说，事情允许怎么做就怎么做，而不是我们怎么看就怎么做。这与无立场的思想方式有些接近。当然，我的想法与老子的思想并非完全一致，老子思想中的保守主义是一个要命的缺陷，这种保守主义使得老子的思想不能用来构造文化的发展，而人类文化的根本性质就在于不断创造自身。于是，在这一点上必须有新的思路：“顺”必须是为了造势，文化不可能自然而然，而只能要求把文化创造得自然。老子说：无为而无不为，我却想说：无不为而求无为。我相信这是对老子的合理改造。

关于无立场也许还有一点需要说明：无立场不是排斥价值，相反，无立场是为了价值的，人类的所有行动都是价值性的。不过，价值并非由观点或立场所定义的。如果说有些人不理解这一点，就似乎应该考虑是否把个人的价值感觉与文化的价值混为一谈。在个人生活里，我们可以坚持认为只有按照我们的某种观点所定义的价值才是价值，别的东西我们无论如何也不想要。主观的价值观点在个人身上说是驳不倒的，但是我们又必须意识到这样一个事实：这种“主观观点驳不倒”的情况在文化中恰恰是无价值的，因为文化的价值不是由文化中的某种观点来定义的，相反，文化中的某种观点只能由文化整体的价值去定义。例如，我们可以根据我们特别的观点认为某一个艺术品是好的或坏的，但实际上一个艺术品的好坏是由这个艺术品在艺术史和艺术运动方式中的地位所定义的。其它方面也一样，一种思想，一种观念，一种行为，一种制度等等的价值都是由它在文化运动方式中的重要性所定义的，也许一种思想或者制度会变得不再是好的了，但这不是由某种观点决定的，而是文化的运动变化决定了它不再是好的。

一般地说，如果一种思想或行动是有价值的，那么，它总是解决了文化所需要解决的某种问题，或者塑造了文化运动的某种充满诱惑的道路和方向。这就是它的价值。文化不是我们可以按照观点评价的某种东西，而是决定了我们是什么东西的整个“世界”。文化有着自身道理，我们就存在于它的道理之中。

价值与文化的存在道理是同一的。

但是我们不能因此以为文化的道理是从来如此的，我们必须始终意识到，文化是生长着的，它的道理也在生长着。把文化看作是一个虽然在实践上未完成但在理论上已经完成的概念，把文化和文化的道理看作是认识的对象，是我们思想上的两个错误。文化和文化的道理都是我们的作品，这不是相对主义，而是对必然性一步一步地创造，所以说，我们所做的无非是想把价值做成真理。

如果我们不是在考虑文化局部的认识问题，而是在思考文化的创造性过程，就会进入一个“创造者难题”：我们如何才能判断我们的创造是有道理的？既然外在的标准再也没有了，我们就不得不在创作方式本身中创作出标准。这确实是个非常困难的无立场问题。不过，所有真正的哲学问题都与此有关。

16.创造者与创造物

再次强调几个问题是有必要的。

当意识到人类文化在根本上是创造性的存在，就应该不难意识到哲学所要思想的问题都是关于创造的问题，因为非创造性的问题都能够知识地解决。哲学和科学平行地工作，既不高于科学，也不是科学之外的胡说，它只不过和科学非常不同。但是，这种平行性千万不能理解为“人文”与“科学”或者“价值”与“真理”的对立——那是一种不准确而且有害的陈腐之见。

在强调人文与科学的对立时，难免给人这样一种感觉：人文是可以胡说的，即使有权威，那也是不合法的权威。以人文精神去对抗科学，这是非常心虚的做法，因为这种人文精神以为科学只不过说出了真理，而有一些甚至比真理更重要的东西要人文来说——这就把真理当作是不值钱的东西完全送给了科学，自己把自己看作是无真理可言的思想。这是非常危险的思想倾向。事实上，如果一种价值不能实现为真理，这种价值就很可疑，它对于文化来说就不重要。逃避真理是人文精神的一种难以理解的欲望，如果一定去理解它，似乎可以说，人文精神有一种保留自由的强烈欲望。如果真的是这样的话，也只能说我们通常对真理和自由的理解是多么糟糕。真理与自由并不矛盾，真理其实正是我们的自由作品。

真理是存在之道，真理和存在总是在一起的，如果我们想象一些与真理对立的价值就等于是在想象一些与存在对立的东西。对抗真理或存在是愚蠢的，所以，如果一种价值对抗着真理和存在，这种价值在文化上就是愚蠢的，愚蠢的价值不可能是重要的。我强调这些道理仅仅是“在文化的意义上的”，因为我们要讨论的是文化的问题，就是说，对于个人而言，甚至对于某个集体而言，可以任性地坚持某种主观价值，完全不考虑它是否能够成为真理，但是这种价值只是对于这种主观生活是有意义的，对文化来说却没有什么重要意义。一种生活总是要过去的，一种文化却要一直存在，文化是整个人类存在过程的生命，它必须对各种可能生活负责。显然，文化不是由某种价值说了算的事情，相反，一种价值如果在文化中是有意义的，它必定要由这

种文化来决定。文化虽然是我们的创造物，但并不由我们随便决定，它反而在很大的程度上决定了我们是什么样的。

文化长成什么样，人就长成什么样。

当文化发展到足以成为文化时，它就有了自身的道路，文化的存在方式甚至比我们自身更强大。我还是想用这个比喻：我创作着某个作品，但我又不得不按照这个作品的道路去走，尽管这种道路也是我创作出来的。人们在想到“自由”时好像主要是想到“我总能随便进行选择”（哪怕是故意吃亏犯傻），可是这只是自由的一个方面，我们似乎更应该去考虑这样一个问题：由于我们不可能永远在挑来挑去，而总是不得不选择某种事情来做。如果不做出选择，自由就恰恰没有实现，就是说，挑什么事情做是自由的，但这种自由恰恰是用来得到一个不自由的结果。一旦选定了某种事情，我们就出卖了一点自由，就不得不按照这种事情的可能性去思考。我们进行的创作越伟大，所受到的限制就越多。普罗太哥拉的口号“人是万物的尺度”是错误的，而马克思所说的“人按照万物的尺度去生产”则比较有道理，但还是老子的“以什么论什么”思想最为恰当。

人们喜欢认为人类有着一种本质（就像相信一种事物有着某种本质），或者，认为一个人有着一个自我（自我相当于本质）。本质主义是认识者思想的产物，它对于自然事物也许还有几分道理，但对于文化却非常不恰当。由文化所定义的东西没有不变的本质，如果还一定要使用“本质”这一概念，也只能说文化性的本质是“活的本质”，因为文化是活的，不断变化着的。这种“活的本质”并不是封存在某个地方的“常数”，而是由人的所作所为定义着的。一个人的自我是什么？它决不可能是一个人的所作所为和生活角色之外的一个幽灵，那种幽灵是没有的，如果去寻找它，就会有所谓“找不着自我”的苦恼。人类的本质也一样，我们不可能找到一个绝对的标本。马克思说到人是社会关系的总和，这是非常重要的见识，也许更恰当一些应该说是“文化关系的总和”。在思考文化问题时，我们不得不放弃认识者的思路，而进入创造者的思路。

所有哲学问题都是关于创造者处境的问题，也就是关于“创造者如何创造自身”或者“某种存在成为这种存在的创造者，同时又是被创造者”这种处境的问题。

这种创造者处境也就是文化的根本处境。虽然我们只知道有一种创造者，也就是人类，但我们能够相信有两种创造者，人和上帝。如果有上帝，那么它也会有哲学问题，它也会觉得它的所有创造都是难以决定的问题。不过我们不打算替上帝思考它的问题，让上帝的问题归上帝，人的问题归人。

当思考到人的作品反过来创造着人，似乎有必要来讨论“异化”这一概念。许多敏感到人的困境的哲学家很重视这个概念，但似乎主要把异化看作是一个不良现象，即人的创造物反过来压迫了人。我却认为应该把异化看作是一个正常现象。异化只是创造者跟不上创造物而感到的疏远和不适，而创造者的情感和心理习惯跟不上所创造的思想、行动和作品是不断出现的平常现象。事实上就是这样，人的情感或心理总是不如思想和行动那么先进和前卫，无论在哪一个领域，科学或经济，艺术或哲学，创造者永远跟不上自己的作品，创造者不得不跟着自己的作品跑，被创造出来的作品有着比创造者更强大的力量和更明确的意图——作品是个魔鬼，本来是没有生命的材料，作者给了它生命，它就变得比作者更强大（我说过，哲学思考的是魔鬼的问题而不是上帝的问题）——于是，创造者被创造物领着跑，一直到出了问题或者创造者又有了新的创意。

马克思是讨论异化的一个重要哲学家，他曾经讨论了人的本质被异化现象所伤害的问题，但是后来马克思却不再讨论异化，而认为人是社会关系的总和，这意味着从一种热情的人文眼光转向了冷静的社会历史眼光。虽然马克思并没有去思考这其中可能生长出来的哲学问题（他思考的是社会和经济方面的问题），但他显然感觉到那种热情的人文眼光不能产生准确的理解。

当我们意识到创造者在创造着作品。同时又被作品创造着，就不会觉得异化或者其它类似的失望是个严重问题。我们的整个文化和社会就是我们的最大作品，我们把文化和社会创造成什么样，我们自己就被创造成什么样，我们不可能是别的什么样。我们的作品定义了我们的存在方式——我们的作品并不是什么异化的东西，而正是我们对自身的“提前一步”的塑造。毫无疑问，在大多数情况下，我们创造出来的结果与我们本来的期望总是不很一致，甚至很不一致（这种不一致使我们感到别扭），这就是因为作品总是很快就产生了属于作品自

身的问题和要求。思想家们对这一点往往重视不够，总是不能尊重属于作品自身的那些要求和问题，总是太多地从作者自身（即所谓人本身）去考虑所有问题，也就总是不能很好地理解我们所创造的作品，而这意味着，我们并不太清楚我们到底在做什么，不清楚我们到底需要怎么做，因为我们的秘密都存在于作品之中。

这不是一个小小的思想毛病。如果我们不能理解我们自己的作品，就几乎意味着不理解我们自己是什么东西。我们的作品就是我们的真实，尽管我们可以另有自我想象，但即使是自我想象也必须相对于真实才有意义。如果不能理解我们的作品，那么，我们所谓的本质、自我、本性都是空的，我们所思考的问题、价值、意义都是空的。我们所关心的这一切都依附着我们的作品，如果不能从作品的角度去看问题，我们还能看到什么呢？我们的存在和思考又有什么意义？我们又怎么知道我们还需要做什么？又怎么知道我们所遇到的是什么问题？

我们通过作品成长。或者说，人类通过人类所创造着的各种作品、通过解决这些作品的具体问题而成为特定的“这种样子”的人类。人类没有一副抽象的面目。从作品的角度去思考就是按照社会的要求去思考社会，按照法律的要求去思考法律，按照政治的要求去思考政治，按照艺术的要求去思考艺术，等等。总之，按照某种事情去思考某种事情——按照特定的事情去思考特定的事情，按照小事情去思考小事情，按照大事情去思考大事情，按照所有事情的整体去思考所有事情的整体。这就是哲学的思考要求。这也就是“无立场”思考方式。

这并不是说，我们不能用某一种立场观点去看我们的作品。假如我们要表达的只是我们关于作品的主观态度和趣味，当然就要用我们所喜欢的立场和观点。但是这些事情没有必要讨论，在这里我们要思考的是属于作品的问题，而不是我们的态度，当然就要按照作品的要求去思考。思想不能在所有时候都服从着某种立场，我们必须能够有立场之外的思想能力，否则就不能理解我们所创造的所有文化作品，也就不能理解我们自身，无论如何，真正的思想不是去告诉别人我们有什么样的爱好和愿望。人们也许更喜欢人文学者的热情和亲切，但恐怕更尊重科学家的严谨。可是，无论哪种思想，首先必须是值得尊重的。

虽然人们也要求思想的客观性，但所要求的客观性实际上只不过是科学性，而一旦发现文化问题不能科学地解决，就错误地“逻辑地”以为文化问题只能主观地理解。问题出在主观、客观、科学、价值等等这些思想框架上，这些框架是不合用的，它们对事情的分门别类是不恰当的，因此歪曲了问题或者漏过了重要的问题。我所要求的无立场思维或者说顺从作品的思维并不是所谓科学的或者客观的思想，但也不能说是主观的，而是一种与这些划分无关的思想（我们所习惯了的那些概念已经破坏了思想的表达方式，以至于表达起来很有些困难）。我们所创造的东西或者我们的行为既不算主观的也不算客观的。可以这样理解：我们的作品当然由我们做主，但它又不允许我们随便做主，在某种意义上说，我们作为创造者在创造过程中与被创造的作品的地位是平等的，我们在创造作品的过程中按照作品的特定要求反过来创造了我们自身。我们所创造的生产工具、交通工具、通讯手段、社会制度、经济体制、生活方式等等都在被创造的过程中不断地改变着我们自身的存在方式和思想方式——这样说应该就很容易理解了。

有几点是非常值得注意的：

(1)虽然在思想能力上我们能够想象一切可能性，但事实上我们只能选择其中的某些有可能操作的可能性：

(2)我们是在做出具体事情时或者说在创造具体东西时才有了“问题”，就是说，我们在创造事情的同时创造出问题，而不是平白无故就先有了问题，如果有，那也是胡编乱想出来的；

(3)先做事情，后有问题，而事情总是特定具体的，这意味着，尽管我们好像可以自由地走任何一条路，但这只是逻辑，事实上，只要我们开始选择了某条路，就不得不去解决属于这条路的特定问题，我们仍然拥有自由和创造性，但已经被特定化了。所以说，没有抽象的人、本质上的人，人和文化思想都是有特定造型的。

显然，如果不能理解创造物的特定问题和要求，就不能理解创造者是什么东西。创造物和创造者的关系应该说是“共生现象”(coexistence or symbiosis)，是“互构”（co-configuration），是“协商”(negotiation)。这种关系是平等的。当然，创造者永远是真正意义上的创造者，但必须意识到，创造者的自由永远是在特定情况中的自

由，是解决特定问题的自由，而不是拒绝所面临的情况和问题的自由。创造者只是更为主动的一方，但并不是创造物的主人。

创造者和创造物的关系长期以来被误解着，一方面，创造者被理解为认识者（这其实只是创造者的一个次要性质），于是，认识者当然就只是所谓“主体”。这种理解非常有害，人被看成有着自己决定的本质的东西，或者说，人被看成了物，尽管哲学家强调人是多么多么有主观性，但只不过是个有主观性的物（就像赖尔开玩笑说的“有个幽灵的机器”）。因此，当以为人有某种固定的主体本质，或者以为人的本质按照自己的规律在发展，或者以为人能够自己给自己建设某种本质，人就把自己封闭在自我想象中。这种东西恰恰是物，只不过是有“反思”能力的物。固定的就是死的；另一方面，创造物和自然物又被同样当成“对象”，好像都只不过是要认识和解释的东西。其实，文化存在不仅仅是我们行动的一些条件和限制，而且是我们行动的引导，换句话说，我们的创造物，文化存在，不仅像自然存在那样告诉我们不能做什么，而且还告诉我们必需做什么（这一点是自然存在不能告诉我们的）。因此，创造物不能被看作是个“对象”。自然存在似乎还可以说是在我们的“对面”，我们在它之外（严格说起来都有些勉强），而我们肯定不能说成在文化存在之外。就像在下棋，我们虽然身处局外，但心在局中，我们的思路被棋局塑造着，我们想的就是这一棋局所形成的问题。所以说，虽然我们可以自由地想些什么，但是只要想了什么就不再能够随便地去想。

文化是人类想了做出来的，但它的特殊存在样子决定了我们需要想什么。

前面提到，普罗太哥拉说出人是万物的尺度，这说明了人以为自己真的有那么一种可以衡量一切的尺度。后来基督教显然认为上帝才有这样的尺度。不管这种尺度在人还是在上帝手里，这些看法都没有理解人作为创造者和创造物的关系。马克思在这一点上要清楚得多，他发现人能够使用一切事物的尺度。不过这还不是关键。问题不在于，人或者万物各自有什么样的尺度，而在于，人和文化存在的各种尺度都是人的特定创造活动塑造出来的，人做了什么样的事情，就创造了人不得不认可的什么样的尺度。

不难看出，创造者和创造物的关系根本不是什么主体和客体的关系，而是同一个活动生成两种存在的过程。主体一客体结构破坏了思想，歪曲了事实，使我们错误地以为，有一个主体并且有一个客体，然后有了互相的关系。事实上，是因为有了某种活动才有了双方。也有一些哲学家，例如马克思相信主体和客体的一致性，所谓人化自然。这是比较好一些的想法，但这种想法仍然没有离开主体一客体结构，最多只是恰当地解释了人和自然的关系，却还没有进人人和文化的关系。也许人和自然的关系可以在主体一客体的结构中去解释，但人和文化的关系却不能，文化存在不具有“彼处性”（thereness），它不存在于宾格中(objective case)，而是存在于所属格中(possessive case)。因此，人和文化并不是两种各有各的本质的东西，文化是人的化身，或者，人是文化的化身。我们不应该说，文化反映了人或者人反映了文化，这样说本身也许不算是非常离奇的错误，但却肯定是一种误导。我们是什么样的？就是把文化做成这个样子的人，所以我们就是这个样子。什么是一个艺术家？当然不是说他长得像艺术家或者他心里有想做艺术家的想法，而是说他创造了如此这般的作品。人类也一样。

如果理解了创造者总是被创造物塑造成特定的存在，就不难感觉到思想的主观主义对于文化来说就像对于自然一样是完全错误的。思想家自己凭着“理想”和“信仰”所思想的东西有什么意义？我们可以问，那些主观主义的思想问题是谁的问题？当然可以是思想家自己的问题，可是与我们所必需解决的问题有何相干？还应该问，思想家又怎么能够以自己的价值和观点作为解决问题的方案？这种解决与我们所需要的解决有何相干？毫无疑问，真正的问题和解决方案总是由某个人比如思想家想出来的。但是，同样毫无疑问，它不是按照思想家的观点想出来的，而是思想家按照创造物或者说按照文化存在的思路想出来的。于是：

(1)我们必需思考的问题就是我们所创造的作品提出来的问题，或者说，人类所要思考的问题就是文化存在还给我们的问题；

(2)我们必需按照我们所创造的文化所指定的思路去思想；

(3)我们所创造的文化所要求的思路就是要求去解决它所造成的特定问题，而解决问题的方法就是重新创造文化的造型：

(4)所谓解决问题，就是把一种我们不能承受的状况改变为可以承受的状况，同时给出一种可能的诱惑；

(5)能够解决问题的方法就是真理。这些真理当然是特定的，因为真理只不过又是另一个问题。

所以我说，文化建设就是制造真理——真理是创造出来的道路，而不是本来就在那里的道路。显然只有按照创造物的要求才能创造出真理，因为我们不能在我们的创造物之外存在。人类是创造者，但是必需按照创造物的“观点”去思想，然后改变它。我们创造了什么东西，就是这种东西的奴隶。但是，只有成为这种东西的奴隶才能够知道怎样改变它。如果真的有创造了世界和人的上帝，它一定是世界和人的奴隶——如果上帝不去当世界和人的奴隶，它还能干什么？它将无事可做。

17．唯一正确的

既然人类所创造的文化存在实际上规定了人类是什么东西，同时人类又不断在改变文化，显然，所有哲学问题最后都产生于创造者和创造物的互构关系。．把思想和关于创造的问题联系在一起，才会有哲学问题。这不仅是一条新的哲学道路，而且我相信它是现在唯一正确的哲学道路。

很显然，如果一个问题不是创造的问题，那么，它就或者是一个知识问题，或者是一个遵守约定规则的问题。现在我们都知道，知识的最高原则是科学原则，没有什么“更高的”、能够说成是哲学的知识；遵守规则更不是哲学问题，既然承认了既定的规则，就不再涉及思想的基础。只有在思想没有“对照”或者“条例”的情况下，思想才需要智慧。从另一个方面说，既然人是创造者，所以创造的问题就是最重要的问题，其它问题都由创造问题所决定。既然哲学决心要思考根本性的问题，那么首先就只能思考创造的问题，然后才能理解其它事情。在这里不妨回想一下前面讨论过的“知识或信仰”的问题，我们知道，在最后根本的事情上，信仰似乎是一个可以接受的解决。但我想说，信仰只是一个解决，却不是最好的解决。奥古斯丁指出：“相信以便理解”，我则想说：“创作以便理解”。就是说，当把某个东西创造成那么一个东西，就理解它是个什么东西。只有当“存在”是我们的创作，才能理解什么是存在。

哲学必定拒绝有神论宗教思想对哲学的意义。宗教自有宗教的意义，但这种意义对哲学来说没有意义。如果一种哲学承认了有神论宗教，就等于承认了否定自己的东西。假如人类的价值和存在方式以上帝的教条或随时的想法为准，人类就没有什么值得思考的了。其实，不管是不是上帝创造了人，不管上帝死了还是没有死，这些都不是问题，愿意怎么想都一样，只要人有人能够创造的东西，只要人有上帝管不了的事情，就会有与上帝无关的思想问题，而这就是哲学问题。不管有多少关于神的宗教信念，我们的事情还需要自己做，问题还需要自己解决，就算有神，神也只是个袖手旁观者。哲学并不与所有宗教对立，而只与有神论宗教对立，例如哲学与佛教思想就并不对立（流俗的迷信化的佛教不算），佛教思想其实几乎是一种哲学，尽管是有些特别的哲学。

进入真正的哲学必须意识到，人是人的作品，人不得不作为。创造者而存在，人不得不面对创造的难题，不得不创造自身的存在方式。在这里特别需要说明的是，这不是一个因为“上帝死了”才出现的问题，不是一个“自由选择”的难题，这些问题都太表面了，而且根本就没有意识到真正的困难所在。自由选择一点都不难，为了证明我们确实是自由的，我们完全可以故意选择一些莫名其妙的东西或者其傻无比的事情，可是又怎么样呢？如果根本的伺题只是一个所谓的“自由”问题，那么我们就不可能知道哪一种选择是不可以的。那些抓住“自由”问题的哲学家只抓住了真正问题的影子。

真正的问题是什么？是一个“创作”问题，这与自由的问题非常不同。人并非在自由之中（虽然人有自由），人是在人的作品之中。人存在于作品之中，这意味着人的自由是特定的，而且这种自由不是问题而是前提，问题都是关于作品的。哲学要思考的是存在于生活方式、社会法律、经济制度、科学技术的使用方式等等人类存在方式之中的观念设计问题，而决不是描述和悲叹人类的各种可悲的“存在论状况”。可以说，哲学本身是一种创造性的活动，这种创造活动所要创造的就是人类各种存在方式的创造性状态。创造性状态是人类存在的最佳状态，哲学试图为人类的存在论状态提供最好的“创意”。在这个意义上说，哲学是人文思想中甚至是人类的所有思想中最“前卫的”思想——但不是最前卫的想象（因为哲学要思考的是实际可能的人类存在状态，而不是在幻想中可能的东西）。

理解哲学在思想上的前卫性是重要的。如果允许相当粗糙地划分哲学发展的步骤的话，似乎可以认为有三个步骤。首先哲学试图知道世界的总的秘密，或者说，想知道世界到底是个什么东西。这一步骤可称为“追根求本”。这在当时显然是非常前卫的，这种思想确实领导了许多方面的思考。当然，它很快就不再领先了，而且人们发现它是不可能的妄想。于是哲学转向对心灵的反思，想通过知道心灵是什么样的从而知道世界能够被心灵看成是什么样的。这个步骤谋求的是“自觉自知”。尽管到目前为止主要的哲学仍然处于这种思考中，但这种哲学已经不再领先，至少已经失去了创造性并且已经落后于文化对思想的要求，而当下哲学的落后还特别地表现为不愿意识到它的落后。我并不想否定以往哲学的意义，但却想说它们已经失去哲学必须有的意

义，因此它们不再是现在迫切需要的哲学。现在，我们所需要思考的问题是——事实上也正是人类文化存在所要求解决的问题——人类文化的存在（也就是人类的存在方式）需要被塑造成什么样？这不是一个“将被塑造成什么样”的问题，不是一个关于未来存在方式的预言问题，而是一个关于文化发展的创意问题。这个问题无疑是无比困难的问题，因为文化发展的创意不仅要求塑造某种存在方式，还要求同时塑造出这种存在的意义和价值。换句话说，我们不仅需要创造一种新的生活一思想方式，而且同时需要把这种生活一思想方式创造成有意义和价值的，难就难在这两者必须是一体化的。这样一种哲学努力就是在谋求人类存在的“自善其身”。

前两种哲学努力都是“本质主义”的或“理想主义”的。无论是关于世界的还是关于人的本质，都是一种坏的假设，基于这种假设，哲学家总以为我们能够在理论上“看透”世界或人的本质，也就可以提出理想，尽管实践总是跟不上理想。问题不在于我们有没有认识本质的能力，而在于根本没有这样的一些本质。因为人类的行动和需要不断改变着、替换着“本质”。创造者的本质在于作品，而规定创造者只能创造什么样的作品恰恰是不可能的。哲学的精神分裂症表现为哲学所发现的“本质”一直是自相矛盾的：一方面，按照世界的本质（科学所能表明的），我们似乎能够做什么就必须做什么；另一方面，按照所想象的人的本质，我们似乎应该做什么才必须做什么。思想家们往往批评科学不顾一切地发展，可是，有一点令人不解：既然人总是按照人的价值在选择，为什么又总是选择坏的事情？显然，如果说我们能够知道哪些价值是人的本质，这无论如何说不通。看起来只能说我们的价值体系本身有问题，它导致了坏的选择。可是如果说我们的选择总是坏的，这样说更加说不通，更加没有意义。

进一步说，我们所需要的价值不可能是一些本来就是那样、本来就在那里的作为认识对象的“本质”，如果我们确实能够“发现”一些所谓的本质的话，那也是一些还没有价值化的东西——即使其中有些东西看起来已经很像是价值。比如说，平等、仁慈、诚实甚至公正等等，尽管我们实际上需要这些东西，但我们不可能需要对这些东西的随便一种解释，这意味着，那些好像是价值的东西是在特定的解释中才真的成为实际上的价值的。任何一种东西，只有在所有东西被组织

在某种解释方式中时才成为其中的一种价值。因此，即使一定要说那里有一些本质，那么它们本身仍然还不算是价值和理想，本质只不过是材料(materials)，是一些需要在解释中变成价值的材料。显然，认识了本质仍然没有什么用，关键在于如何创造一种解释方式。

当我们意识到这里是一个创造的问题，就会意识到这是一个整体性的而且非常复杂的问题。生活和思想所需要的价值或标准不是能够一条一条单独解释的，因为没有本质，或者说本质没有什么真正的意义，各种价值只能在具体的整体中获得意义。任何一种价值都是某种存在方式内部在互相解释中能够生长出来的意义。也许需要说明一点，我们所要利用的那些“材料”虽然不是什么本质，但却有着它的性能或功能，所以不是什么用都没有。但无论如何，我们不可能知道一种东西的本质是这样的而不是那样的。我们不可能认识“真理”、“公正”、“善良”等等到底“是”什么，至多认识到什么是关于这些东西的抽象期待。比如说，我们认识到真理就是“确实无疑的”，或者像笛卡儿所说的是“清楚明白的”，但是，这种认识本身并没有什么确实的意义，而且一点都不清楚明白。关于真理的标准，或者说，真理是什么样的，显然取决于真理的概念“被创造成”（to be made to be）什么样的。只要是人类文化的事情，to be就只是to be made to be的结果，或者说，认识只是创造的结果。

一个棋子有什么价值？这要取决于它在特定的棋局中被怎样使用；一种颜色有什么价值？要取决于它在一幅画中怎样被使用，总之，要取决于整体的效果。而整体的效果是什么样的？我们也不可能认识它，而只能在创造中完成它。因此，创造的问题既不是一个认识问题也不是一个主观期望的问题。知识和价值，主观和客观，这种结构太武断了，在这种结构中想出来的东西是不真实的，这就是为什么哲学的观念一直似是而非的一个原因。事实的情况是，创造的问题先于知识和价值的问题，只有理解了创造问题才能理解认识和价值这些问题。创造既不是主观的也不是客观的，创造是自由地去追求不自由，这就是创造的独特性质。我们当然可以自由地去做某种事情，但是只要做某种事情，我们就不自由地存在于这种事情之中，而且，我们可以自由地选择把事情做好或者做坏，但是只要想把事情做好，就不得不按照这种事情所允许的思路去做。所有从事创造性工作的人，

无论是艺术家还是思想家，都肯定会发现，一种创造越是有控制就越有创造性，就越有水平。

也许在人类的思想和工作中认识的比例远远高于创造，也许人们还很少明确地思考人类对思想文化的整体性创造问题，总之人们在思考到“思想”时习惯于以“知识”去概括思想。好像只有在讨论艺术时才感觉到创造问题的决定性地位，这可能是因为艺术品规模很小，所以容易感觉到是一个完整的创造物，而思想和文化大得跟天地一样，我们往往只感觉到它的局部。有时哲学家们也会说到思想的创造性，但往往是从属于知识的，甚至只不过就是认识的主观性而已，例如像康德所说的“综合”——先验的知识形式对经验的主观整理。显然这根本不是我们在这里感兴趣的那种严格意义上的“创造性”。我们讨论的创造性是真正“艺术性”的，不是主观对客观的能动的表述或理解，而是创造者对作品以及作品的意义的创造。

康德所总结的哲学问题模式是非常典型的，据说哲学问题无非是：(1)能够认识什么；(2)应该做什么；(3)可以希望什么；如果进一步概括的话则都可以一起归结为(4)人是什么。当代哲学尽管有了不少变化，但似乎仍然没有超越这个范围，最多是提问方式有所不同。这个哲学模式非常典型地表明了通常的哲学一直在想什么事情，同时也清楚地让我们看到这种哲学在今天或者是多余的废话或者是胡说。这些问题都不是创造者眼光中产生的问题，而是认识者在反思的心态中产生的问题。

现在我们已经看到，知识的形式是科学实践方式所定义的，哲学不能超越科学水平去定义什么是知识，这一点无须多说；人类的行为方式实际上主要则是由政治、法律、经济、社会制度的要求以及个人和集团利益所规定的，即使有所谓纯粹伦理意义的规范；也远远不能决定人类生活。在大多数真实的情况中，人们总是在考虑完各种非伦理的要求之后以及非纯粹的伦理要求之后，才考虑到那些教条般的伦理规范，或者说，人们是在不得不做应该做的事情时才选择了所谓应该做的事情。哲学家总是回避这一真相而大谈一些“纯粹的”而实际上是幼稚的“儿童伦理学”。这是一种好心办坏事的伦理学，而且这种伦理学与真正的道德问题也不相干。伦理学真正首先需要思考的是生活怎样才是有意义的。如果连这一点都还没有搞清楚，那些“应该的”规

范又有什么意义？那些按照通常的伦理观点的所谓“应该的事情”其实有许多是很轻浮、很不负责任的（“你应该……”这种郑重的语气给人一种错觉），它完全没有表现出作为创造者的人的存在意义．也没有体现出生活和社会的复杂性。我们凭什么知道什么是和什么不是应该的？规范超越不了知识的难题。至于“希望”，这是宗教感觉，只要人们想象了某种意义上完美的东西，就会有宗教感觉，这种体验是有价值的，但这是实践而不是思想中的问题，把它变成思想上的问题就一定是肤浅荒谬的。在这个问题上，哲学和神学比起宗教实践来说是非常愚蠢的。对人有意义的是“对完美的东西进行了想象”而决不是“想象出来的完美的东西”，比如说，去想象某种完美的存在，不管它是什么，这个想象的体验是有意义的，因为这是一个境界。但是，真的去听从被想象出来的上帝或者别的什么，则是毫无智慧的。

如果意识不到这一点，就不能说有什么真正的宗教领会。最后，“人是什么”这个“总的”问题尤其误会了人。也许我们可以在生物学上讨论什么“是”人（连这一点都快要成问题了，生物学就快要能够把人做成另一种存在了），但这种意义上的人恰恰是哲学不感兴趣的，而在文化或精神上所谓的“人”却决不可能有某种确定的本质或自我，人是人自己的作品，而不是上帝的作品。我们只能讨论人和人的文化是如何在互相塑造中发展变化的，却不能讨论人本身。

认识者的哲学思路是没有希望的。

我所主张的创造者眼光的哲学也并不能解决认识者哲学的所有问题，认识者哲学中有一些问题是不合理的思想造成的“死结”，恐怕谁也解决不了。创造者哲学看到了完全不同的一些哲学问题。这种变化是一系列的：当发现我们可以使用创造者的眼光，思想的基本关系就不再是“我思一世界”（cogito- world）的知识性关系。我们的存在意味着我们在行动，要满足这样的存在性，就不能从整个人中拆出一个心灵(mlind or ego)，我们必须是一个整体人的存在。事实上，我们的所有动，我们的文化和思想，都不是能够仅仅由一个纯粹的心灵去说明的，而是按照整个人的存在模样和要求做出来的。显然，我们也只能从整个人去理解我们的所作所为。如果我们不做事情，我们就什么也不是，如果我们确实是什么，那么就是我们所做的事情。我们的存在就是对我们的存在的塑造，这种“人一事”或“创造者—创造性行动”的

存在论关系优先于“心一物”或“主体一客体”的认识论关系。我并不是否定认识论关系的存在，而是指出，认识论关系在哲学中没有决定性地位。可以说，建立在创造者眼光上的哲学要求的不仅是一些和原来哲学有所不同的问题，而且是一些真正有着决定性的问题。

马克思强调实践，表面上看很像中国哲学对行为的重视（这可能是中国人比较容易接纳并乐意重新解释马克思主义的一个原因），但实质上区别很大。不管马克思多么强调实践，毕竟仍然是在知识论思路上去讨论，马克思强调实践是解释认识问题的正确途径，反过来知识又加强了实践能力。显然，这种实践是为了知识并且被知识化了的。应该说，马克思的实践理论确实是知识问题的一个很好的解决，这种解决的结果其实就消解了所谓知识的哲学问题（维特根斯坦也有类似的思路）。但是，这种实践概念并不能根本地解释人类的行动问题，知识化并不是人类行动的根本意义。当然，中国哲学对行为的强调也没有达到对人类行动的根本理解，中国哲学似乎只关心行为的伦理意义。虽然行为的伦理意义并不比知识意义更重要，但作为哲学问题来说，伦理意义所能发展的思想方向是更恰当的，甚至应该说，伦理的方向有可能走向哲学问题，而知识的方向则终结于科学。

中国哲学虽然还不能说已经是一种创造者的哲学，但肯定是一种与创造者哲学能够相容的行为哲学。马克思的实践哲学还是在一般的主体一客体关系中讨论问题，虽然已经把实践看作是比知识更重要的问题（即知识是由实践去理解的），这或多或少可以说是一种觉悟。实践是“改造世界（包括社会）”的活动，它恰当地说明了人和世界的相辅相成的关系。但是，改造世界的实践似乎主要是作为知识的基础（也只是知识的一部分基础）。人并不仅仅是、甚至并非主要是“知识地”存在，而且知识并不能决定文化是什么样的，不能决定我们的生活是否有意思，甚至不能决定思想是否值得一想。如果一种问题不能使得思想成为一种有价值的行动，那么就肯定不是思想中的根本问题，也就不可能是哲学问题。知识是文化面向外部世界的功能，它并没有表明文化自身。显然只有人类文化对自身的创造性眼光才是真正的哲学眼光，因为关于创造的问题与构成人类存在意义的所有基础性问题是重叠的。

无论是知识还是行动，都要从文化自身的创造性要求去思考。也许可以这样说：并非人想创造什么就可以去创造什么，人所创造的东西如果是有价值的，那么，它必须是我们所拥有的文化所期待的进一步的创造。或者说，有意义的创造并不是出于我们的欲望，而是出于文化的要求。创造只能听从文化的欲望而不能听从个人的欲望，否则不是真正的创造。在人类的创造活动中，人所贡献的只是创造力和创意，而文化则规定了创造的要求和题目。在这里，还有什么"主体"吗？谁是"主体"？谁是客体？所谓的主体或客体在这种最基本的层次上都被分享了。另一方面，文化的存在是整体性的，我们必须按照这一事实去思考，但是我们却又不能真地去思考这一整体，这做不到。如果一定要做，结果就是稀里糊涂，所以不得不好像是分别去思考，但又必须记住它是整体，这意味着，要按照"每个事情处于所有事情之中"的感觉去思考，并且按照每个事情的要求去思考，这也就是"无立场"或"无观点"的思考——如果在比喻的意义上说，每个事情都有每个事情的"观点"的话，那么就可以说是按照"每一种观点"的思考，这个结果也相当于"无观点"。实际上这种"无立场"的思考正是理解什么是创造者和创造的思维方式。

只有看到文化的欲望而不是看到我们自己的欲望才知道什么是创造。这一点很重要。甚至对于艺术创作来说也是这样的。如果一个作品的"心胸"只不过是自己的欲望、情感、体验的话，就肯定不是一个伟大的作品。或者说，作品的眼光最差的是"我"，比较好的则是"我们"，伟大的眼光是"那东西"(It)。事实如此，那些有"永恒价值"的伟大作品里所显示的眼光都是有着理所当然的感觉的，而不需要依赖于心理上的同情。真正哲学的眼光和心胸与伟大作品的眼光和心胸是同一种等级的，都不会受制于自己所珍爱的情感、阶级意识、立场和观点。

人习惯于过于谦卑地觉得人是上帝的工具或者过于狂妄地觉得人是各种事情的主人，其实这两者都错了，人是人所做的各种事情的工具，人是文化的工具，尽管人所做的是创造性的工作，但却是在各种事情所规定的题目下做的。

哲学的问题是"人要被做成什么样"而不是"人是什么"。如果稍微具体一些，哲学问题可以说是："文化怎样才能获得生命"、"生活怎样

才能生长价值”、“思想怎样才能造出真理”。

这种系列的问题显然非常不同于以康德的系列为代表的那些问题。哲学家不需要试图去认识那种不可能认识的人的“本质”或者“命运”，事实上，人的本质和命运只是人类文化存在方式的变量。文化被做成什么样，人就是什么样。因此，文化必须像人一样是以生命的方式存在，以“活的”方式健康地存在，人类才能存在。

于是，文化一方面必须有能力改变外部世界使之有利于人类存在——这是科学技术的工作，这一方面的工作应该说是很出色的；另一方面，文化必须有能力保证文化自身内在的健康，就像一个健康的生命体有着内在的完美循环一样——这是人文思想的工作。哲学则是贯彻并且贯穿在所有人文思想中的思想方法（哲学往往被误解为人文思想中的一个部门，这种看法既有害哲学又有害所有人文思想。其实哲学是无形地落实在各种人文思想中的）。人文思想的工作相比之下问题似乎更多更严重。如果文化不能很好地解决文化自身内在的问题、不能创造健康的文化内在生命的话，那么，即使我们认识了一切秘密、即使我们以神的名义许下了无数不能兑现的诺言，人类的存在仍将是危险的。

文化对自身的内在建设有一点类似生物学对人的重新塑造，诱惑很多，但分寸很难把握。文化是为了人类的生活的，它不仅要提供可能的生活方式，而且必须给生活制造出意义和价值，因为人的存在不是为了生存，而是为了有意义的生存，即生活。因此，在我们思考人类的全部所作所为时，必须考虑到这些行为能够给生活制造出什么意义，而不能按照概念宣布各种规范、规则和制度——虽然生活和行为一定要有限制，但如果生活被搞成是没有意义的，那些用来限制生活的规范和制度就更没有意义；也不能给生活宣布一些在生活之外的理想，神的世界不可能是生活的意义，因为生活所追求的只能是在生活中能够实践的东西而不是所能想象的东西。我们比需要科学真理更需要生活的或者说文化的真理——这一点往往被忽视，就好像真理只属于知识而不属于价值，哲学家只看到价值是不可比的，是“主观的”，但却没有进一步看到实现价值的方式是可比的。显然，价值观是用来塑造事实的，假如它不能被实现为事实，恰恰说明它没有价值。换句话说，在价值选择上也许没有真理可言，但是在价值实现上却不多不

少是个真理问题。如果认真地说，那么，在价值选择上其实也不是真正主观的。例如，我们可以认为“某种法律”是坏的，但却不能认为“法律”是坏的，因为我们现在已经不得不选择有法律的生活。是文化首先把我们选择为某种存在，然后才允许我们再把文化选择成某种样子。我们不能像存在主义那样把人看成是面对着抽象选择的抽象的人，那样的话当然会“绝望”，因为就没有什么特别值得选择的了。当只看到人的主观性（主观的认识和价值选择），就不会理解人的创造问题。创造不仅仅是选择，事实上，可以选择的东西在很大程度上也是被创造出来的。

总之，关于人，或者关于思想和文化，我们所试图认识的根本的东西正是我们要改变的或者已经改变了的，我们以为是应该的事情、我们以为是我们所希望的东西也正是要被改变的东西，即使有某些东西好像是永恒的，那也只是我们一直选定了它们。所以，只要一个问题能够被认为是哲学问题，它就不可能是在谋求知识，也不是在宣布某种价值，而是在谋求某种有可能成为真理的创意。无论是维特根斯坦对胡说的拒绝和对沉默的要求，还是尼采的上帝之死和存在主义的自由选择的麻烦，或者是德里达的解构，都表达了对旧哲学的不信任和失望。但这些都只是破坏，是认识者眼光的自我破坏，却没有替换为新的眼光，所以找不到新的哲学问题。当换上创造者的眼光，所有事情不变，但所有问题都改变了。

18．文化的生命逻辑

我在前面多次用下棋或者艺术创作比喻人类在对文化思想的重新塑造中如何同时又受制于文化思想，不过，为了准确地理解，还必须把文化看作是唯一的一盘棋或唯一的一件作品，无论我们对我们的文化多么不满意，也不可能像真的下棋或创作那样完全重新下一盘或完全重写。因为我们历史地存在于其中，而超越历史的是不可能的。

有许多哲学家都敏感到并强调历史性的重要，这一点没有错误，但是他们在考虑我们与文化的关系时把这种思想看作是“阅读”，这是认识者眼光的一种不标准知识论（主题虽然不是知识，但却是理解和解释这些准知识问题）。这种阅读即使是有新意的（解释学式的阅读往往被认为是本文的重新理解解释），它也只不过是改编了历史文本。这种关于历史的理解无论有多少版本，无论有多少现实感，它毕竟解释的是历史中的问题，而不是关于正在成为现实的未来的创作。

历史性(historicity)生长着各种问题。哲学关心的是“基于历史的”事情，而不是像历史学那样关心“关于历史的”事情。解释学的“读者眼光”决定了它是一种关于历史的体会，可以说是一种有历史感的文学。“读者”是一种特别一些的认识者，即使可以比标准的认识者较为主观、有更多的自由，它无论如何也不是创造者，至多相当于批评家和翻译家。当然，历史、批评、理解、解释等等这些都会产生出哲学问题，但要思考这些哲学问题就恰恰需要创造者眼光而不再是读者眼光。显然，历史和本文留给哲学的是有待解决的现实问题，而不是追思的文物——文物是留给文学的。在这里有个问题需要说清楚，解释学也认为历史事实就是“问题”，不过这和我说的“问题”完全不同。对于解释学来说，问题不是关于事实的存在的，而是关于事实的意

义，解释学想思考的问题是如何理解历史事实，而我想讨论的是，历史事实作为现实“问题”，它迫使我们去对未来事实进行什么样的创作。或者说，解释学想重新理解历史，我则思考进入未来的行动。

历史留下的是现实，是文化现实，其中需要哲学去思考的问题都是一些已经明显了的问题。在这一点上我确实很不理解哲学为什么总想要把假定为“隐蔽着的”东西“显现”出来，事实上所有重要的问题必

定是明显的问题，因为它们肯定是直接困扰着我们的切身问题，这样的问题不可能是不清楚的，我们总不好意思说连我们的切身问题都不明白，切身问题和我们的存在一样清楚。那些不切身的、隐蔽着的问题或者是完全不相干的形而上学或者是关于历史的重新描述，这些都不是哲学。这里的关键是要区分历史学和哲学的思考。毫无疑问，历史存在有着许多也许永远也不清楚的秘密，这些秘密也许是所谓真相也许是所谓意义，即使其实没有什么秘密，也可以相信它有着秘密。如果是历史学家来做这样的思考，那么是恰当的，历史学家的工作给人类思想提供了一种背景性的深度。但是，如果把关于历史的思考夸大为整个人文思想的根本原则却是非常不可信的（正是通过这种夸大，历史就好像变成哲学）。显然，历史不能决定未来是什么样的，同样，即使我们获得了完全的历史知识，也不可能因此知道未来是什么样的。既然关于未来需要有另一种思考，那么历史的思考就不可能是整个思想的基本原则。

西方哲学中最坏的一个人文假设就是以为思想只不过是谋求知识，而且知识能够说明一切。当哲学以为历史的秘密比世界的秘密更有趣时，只不过是用历史的秘密代替了世界的秘密的形而上学地位，历史和世界的本源，都是形而上学假设。一种形而上学搞坏了，就换另一种，无非如此。知识是西方哲学的永远“情结”。狄尔泰就以为人文是科学，而且无非是历史科学，它无非是去认识社会的历史过程。这是一个令人沮丧的定位。对 于创造者来说，认识已经创造了的东西毕竟是一种次要的工作。

海德格尔就没有这么糊涂，他不会以为历史的思想是知识，他相信是理解，是可以用来对话的心思。可是这已经和哲学无关了，海德格尔确实认为在哲学完蛋之后才有真正本源性的历史和诗意的思想。这种海德格尔式的“革命”似乎可以说成是：既然我们不可能认识存在，那么我们就歌唱存在。这可以成为诗歌的伟大原理，但不可能成为思想的原理。

西方哲学一直以为哲学所思考的是理想，所以就注定了“知识或信仰”或者“知识或歌唱”的选择（在传统的“知识或信仰”结构之外又发现了“知识或歌唱”，确实是海德格尔的天才，尽管这两种结构很类似）。这样一种过于纯洁的思路是不可能表达思想的。人类事实上的

生活和思想是非常实际的，甚至有许多方面是“俗不可耐”的，无论是政治、法律、经济还是社会制度、伦理系统，其实都出于“俗不可耐”的原因。显然，如果一种哲学确实对于整个思想有意义，就不可能是理想主义的。

文化现实是有特定的“世俗”造型的，因此它的问题也是特定的。哲学试图把一种文化造型塑造成另一种可能更好的文化造型。如果不意识到思想的对象是一些由特定事实规定的特定问题，就不可能有效地思想。哲学总是在逻辑上想当然，按照逻辑的结构和一些完美的概念去决定什么是要思考的问题，其实事情完全不是这样的。哪怕是逻辑上最大的问题，如果它在事实上不是重要的问题，就不可能造成有意义的思想。我们可以这样想象，假如我们的文化是完全不同的另一个样子，比如说，我们完全不在乎行为的结果，而只对行为的浪漫过程感兴趣，那么像真理、利益、逻辑之类的东西就很可能根本不成为问题，而像美感、勇气、艺术等事情则非常可能成为最重要的问题；又假如说，我们从来都只愿意按照情感去判断一切是非，就不会有法律的问题，等等。事实同样说明问题。当人们受制于太多的约束，自由就会变成最重要的问题；当社会太混乱，秩序和公正就会成为核心问题。等等。我们还注意到，中国文化和西方文化中被认为是重要的问题也是非常不同的。显然，什么事情意味着问题，什么问题是主导性的，什么问题被认为是根本的，这些都取决于特定文化造型所形成的“形势”。没有哪一种逻辑的、科学的或者神学的结构能够规定什么是重要的问题，文化以及文化中的问题不可能“先验地”(a priori)存在。在这一点上，历史感觉确实很重要，历史给我们留下来的就是“形势”。

不过，我并不想说，我们所要思想的问题是“经验的”，这样说既空洞又不正确。问题当然是基于经验的，但经验只能向思想提出某种要求。问题到底是什么样的，这只能由思想来制造，思想把经验提出的要求变成能够思想的问题——思想的创造性首先表现为创造出问题。人们往往误以为经验的要求就是问题，这是一个微妙的错误，其实，经验所提出的要求只是思想的主题，或者说是题目（当然按照日常语言可以说成是“问题”）。

比如说，当我们感觉有些是非有必要判定，就会要求真理，当感觉约束太多，就会要求自由，但这时真理和自由还只是主题而不是问题。主题意味着某种需求对象，而问题意味着获得这种需求对象的操作，这就像我们饿了想要食物，食物并不是问题，怎样获得食物才是真正的问题。通常的哲学都太重视名词，以为问题就是一些特别深刻的名词，其实，真正重要的主题往往是一些平常得多的名词，问题在于关于平常事情的不平常操作上，比如说，如何制造出真理、如何获得自由才是问题。“问题”是思想创造性活动的创造物，它既不是先验的也不是经验的，而是思想在先验和经验的限制下故意制造出来的，尽管不是“无事生非”，那也是“有意生事”。正是这种“故意的创造”使人类的存在不断变化，使问题不断改变。所以说，存在就是做事(to be is to do)，或者，操作方式(ways of doing)决定了存在形式(forms of being)。

一种经验要求如果没有变成问题，就不会有新的做事思路和方式，就不会有新的存在形式。人们在感觉到需要自由或者真理之类的东西时，完全有可能不把它们变成需要解决的问题而仅仅是稀里糊涂地混下去，事实上我们的确在许多事情上就是稀里糊涂地混下去。当然，总有混不下去的时候。哲学所要思考的就是那些特别难以解决，因此人们总想混过去但最终混不过去的关键问题。对比之下不难看出，传统哲学中有一些“问题”是很不重要的，对于它们确实可以混过去，知道不知道世界的本质有什么要紧？歌唱存在有什么要紧？本源是什么东西有什么要紧？但是真正的哲学问题是混不过去的。当我们面对一种利益或生死选择，就会感觉到混不过去。当文化面对发展的要求，这其中的问题也是混不过去的----这里是人类而不是个人混不过去。不过严格地说，至少有一部分哲学问题最终是要落实到每个人头上的。一旦某种文化要求变成了非想不可、非做不可的问题，就是混不过去的事情。

所谓一个问题，不是发现有了某种需要或欲望，而是发现对于某种需要或欲望来说有不止一种的可能实现方式，就是说，问题表面上好像是要求某种东西，实际上是要求某种做法。于是，当某种文化要求意味着有可能实现为这种或那种“文化行为”时，就有了问题。我们都会有这样的体会：当去想象一件事情，无论这件事情多么复杂困

难，但是在想象中假装去解决它却一点都不困难，因为我们可以任意想象能够用来解决它的各种不可思议的条件和手段——可以把地球想象成方的，可以把自己想象成上帝，什么都不难想象，所以不会有什么问题。但是，如果真的要设计一件能做的事情就不是这么简单，困难总是比所想象的多而且无法随便改造，更复杂的是，文化不是一件能够做得完的事情。当我们好像解决了某个文化问题的同时，这种解决方式本身也就成为文化存在的一部分，于是文化就已经被改变为另一种样子，也就有了新的要求和问题。可以说，当按照文化的要求去解决某个问题，这个过程就已经使文化有了新的要求。

但是确实存在着文化的真理。文化的真理是这样一种东西：它使得某种事情或观念成为不可能的，同时它自己成为一个问题。比如说，我们的文化现在已经被塑造成这个样子，那么奴隶制就成为不可能的，尽管我们可以想象奴隶制的生活，但这种观念在事实上不再可能。显然，当文化被塑造成某种样子，它就不再能够要求某些事情。我们想象的要求并不等于文化的要求。如果我们是思想者，那么需要理解的是文化的要求而不是我们自己的要求。文化的实际存在否定了某些可能性，但它的要求并不刻板，它允许我们把它创造成另一种样子，这确实有些不寻常，事实上，没有一种文化观念或产品等到尽善尽美就被改变了。

文化给自身造成了两种运动：一种是按照某些观念的行动；一种是改造观念的行动。哲学是改造观念的行动，在这个意义上说，哲学与各个学科没有明显的分界，哲学存在于各个学科中。哲学思考的是文化的基本设置，即文化的“思想布局”，也就是那些基本假设及其关系。有什么样的基本思想假设，尤其是有什么样的假设组合，就有什么样的文化模样，哲学试图塑造文化的“大模样”。

但是，并非所有的假设都能够变成哲学问题。

经验科学的基本假设就与哲学无关。科学对事物的解释必须是事物所允许的某一种解释（尽管很可能不是事物所允许的唯一解释），没有什么需要由哲学来证明的科学假设，科学也不需要哲学的假设。也许有人会说，科学总要承认“事物是客观存在的”诸如此类，当然是这样，可是，难道这是哲学的假设吗？这只不过是正常生活所需要的感觉。科学与正常感觉是一致的，哲学才会想入非非。任何一种想成

为科学基础的哲学都是哲学家的自我表扬，哲学对科学没有用，哲学不能决定科学怎样去操作（不要以为哲学能给科学家某些启发就算哲学帮助了科学，不管是哲学还是文学，不管是苹果还是苍蝇，都能有所启发）。哲学关于科学的那些说法如果是正确的，就无非是描写了科学的操作方式（这只是科学史）；如果说了超出科学的话，就一定是胡说。当然，确实也有一些与科学有关的哲学问题，但不是关于科学的，而是关于科学的价值的。例如是否应该限制科学的发展和应用，是否可以把科学观念贯彻到人文领域，等等。这些其实是人文的或者价值的问题。总之，哲学研究的不是世界事物而是人文事实。

排除了经验科学的假设，剩下的假设就是哲学要研究的假设，包括生活的假设、人文社会学科的假设，即所有关于人的事情的假设，可以统称为“人文假设”。

需要强调，哲学要讨论的人文假设是那些能够“实体化”为社会存在（如制度、规则和结构）的假设和那些能够“落实为”指导着人们的行为的假设。思想中有一些人文假设是“虚的”部分，是仅仅想一想、说一说，但是没有实际操作意义的假设，这些是“假设的人文”而不是“人文假设”。很显然，那些实在化了的人文观念是文化的实际构成，而且是决定性的。哲学家有时候讨论了过多纯属哲学幻想的东西。

一个基本观念，一个假设，它不是知识，而是一个价值性的选择，所以是“人文的”。人文假设就是通常所说的基本观点和立场，它们决定着我们的所有行动和态度。在这个意义上，我们都“哲学地”生活着，生活和社会如果出了什么问题，最后都是哲学问题。在这里也可以看出以前的哲学为什么缺乏意义，以前的哲学思考的是纯粹化了的理想状态下的事情，与其说思考的是人类社会还不如说思考的是另一个世界里的另一种生物生活。哲学只能讨论那些事实上的假设，即使对这些假设进行了比较理想的表达，那也仍然不是真正理想的，仍然是特定事实能够生长出来的假设。人类不断在改变着人文假设或者改变假设的组合，不难发现，其中有许多最重要的改变并不是专业哲学家做出的，而是与政治家、经济学家、历史学家、科学家、逻辑学家等的工作有关。可见，哲学并非是个专业，而是一种特别的思考方式，不管什么“家”，只要进入这种思想方式，并且试图去改变某些基

本假设从而改变人类文化的画面，他做的就是哲学工作。相比之下，哲学家的那些纯粹理想反而主要是阅读和欣赏的对象，而不是有着实际可能的设计。

人文假设是这样一种观念，它意味着："X是有价值的，并且是可能的。"自然事实确实决定了什么是可能的，但是它所留出来的未加控制的、自由的行动余地仍然非常大，仍然包含着无数可能的选择。但是，自然给我们剩下来的并不是一个纯粹的自由选择问题，如果是，必定是混乱的，而且是空洞的，可以说，纯粹的自由所能产生的东西是"无"(nothing)而不是作品——存在主义以及其它自由神秘主义所找到的确实就是"无"。这个道理并不复杂，想一想，假如你决心要完全自由地去（假定是可能的）画一幅画、作一个曲子或者随便去生活，你能画出、作出什么呢？不会是有着创造性的作品，肯定反而是莫名其妙的涂鸦或自己都听不下去的曲子——涂鸦虽然是不受控制的，但各种涂鸦都是不受控制的，这是一种更加无聊的雷同。生活也一样，如果你不想被某种东西(something)所约束，决心做一些完全不同的事情，结果将发现除了胡思乱想，什么也不能做。所以，纯粹自由就是对自由的终结，就是对创造的终结，纯粹自由就是失去自由，失去自由就是"无"。我们不得不进入某种东西、成为某种东西，然后再把它搞成别的东西，就是说，自由必须有不太自由的事情可做，才有所谓的创造可言。

由于我们存在于特定文化和特定的问题中，价值就不是一个主观决定（因为我们必须受制于文化的思路），但也不是传统和现实的决定（因为这正是要被改变的），价值是文化整体对部分的要求，就是说，一个基本观念或假设的价值取决于其它与之共存(co- existent)的基本观念或假设对它的"功能要求"，即它被其它观念要求去做什么。这几句话有些绕口，需要再解释。我的意思是，按照我们通常的理解，一个东西有没有价值就是指这个东西是不是我们需要的，这当然是价值的一个方面，可是价值还有另一个方面，我们所需要的那些有价值的东西还互相需要着，东西和东西之间的互相需要关系最终决定了一个有价值的东西的价值地位。文化观念是一个集体，一个观念有多大的价值取决于这个观念在观念集体中的作用。单独谈论某个观念对于我们是如何如何重要，这没有意义。我们不能单独地需要某种观念，

无论这个观念多么重要，即使是像真理、正义、爱、自由诸如此类最重要的观念，我们也不能单独地理解它们的价值。事实上，一个观念只有在造成困难时才特别有价值，正如当粮食奇缺，粮食就特别有价值，当生产的某个环节出了问题，这个环节就特别重要，同样，当文化中的某个部分出了问题，这个部分的思想观念就显得是思想的中心。

显然，当改变某个基本观念，就不得不同时考虑到它对其它基本观念的意义和其它观念对它的压力。这里面有一种严格性。不过，文化和思想的整体性或者布局的严格性并不是逻辑地构成的，而是好像是“生命地”或“生物学地”构成的。所以我强调文化像人一样是有生命的。尽管这只是比喻，却是非常认真的，而且我没有找到更好的表达。当考虑改动思想布局，哪怕只是改动其中一个假设，也必须把整体或者全局的效果考虑在内，这是一件非常困难的事情。

想想看，生物学已经可以制造人，或者改变人的某方面性质，这种改变，无论是使生命不老、器官再生还是使人智力非凡或者具有别的一些离奇的功能，都会改变人的整个生活方式和生活意义。同样，文化和思想的改变也在改变着人的生活方式和价值。现在我们面临的主要问题恐怕不是哪一种认识不够透彻、哪一种观念不够清楚，而是每一种知识都过于精进却又各行其是，每一种观念都过于自以为是，而文化整体却破碎不调，在整体上缺乏健康的生命状态。发达而缺乏精神活力，危险又缺乏自身调节，像一个有着各种强大能力的精神病人，这就是人类文化的现状。

问题都被想歪了。人们总在说，现在是“多元的”、“相对的”文化时代，于是提倡“对话”、“交流”、“全球化话语”，这些只不过是文化发展到一定程度的自然要求。可是对话不是解决问题的方法，尽管能够增进互相了解——这仍然是认识者的思考。如果人类的文化有精神病，在精神病状态中对话显然并不能解决什么问题。人们只看到对话能够互相得到好处，却没有看到对话同样可以传染思想疾病。最重要的事情并非对话，而是把人类文化，或者人类的各种文化发展为健康有活力的文化。文化间的互相了解当然是有意义的，其实这是废话，从现代以来，各种文化已经都成为共享的文化了，早就不止是对话，而是在互构。当然，每种文化都在以不同的方式利用着被共享的文化

并各自构造着仍然非常不同的文化。哲学关心的不是某种特定的文化将被构造成什么样，而是文化（或者说任意某种文化）的构造方式。

一直就有哲学家，尤其是古代哲学家，要求从整体去看问题，或者是整体地看世界，或者是整体地看历史，甚至整体地看人。但是也一直存在着两个困难：(1)传统的整体看法是“从整体外面去看整体”，于是无非就是把“多”看成“一”，把清楚的各种事情看成模糊的一个事情，这样，虽然好像看到了整体，但却是个糊涂整体，难免有神秘主义的味道；(2)传统的整体看法是一种认识者的看法，总以为能够看到整体的本质或者规律之类的东西，这样就会有许多误导，就会去思想一些不可能的终极的价值或结构，而这些不切实际的东西很可能对思想文化的活力或创造力有不良影响。

我们不能好像得到了整体而失去部分，因此，只能“在整体内部去看整体”，事实上我们也不可能在整体外面去看整体，因为我们始终在文化的整体中存在，而且这个整体永远是未完成的。我们只能通过创造整体而获得真实的整体感觉，或者说，只有当一步一步把整体做出来，才获得整体。这样，我们要求的就是严格的操作，而不是神秘糊涂的感觉。当然，这种严格性不是按照逻辑安排出来的，而是“生物性的”(biological)严格性，是一种类似生命的严密性。

就像不能说生命体的哪一种要素、哪一个部分更重要一样，我们实际上不能认为文化思想的哪一个基本观念更重要，如果说哪一个地方显得更重要，只不过就是哪一个地方出了问题。于是，根本不可能有一个逻辑的或者宗教所规定的或者其它什么价值规范所认定的“普遍必然的”、“终极的”、“绝对的”原则，能够用来规定思想文化的结构和价值系统。或者说，我们原来所想象的那些固有的、绝对的、永恒的思想文化“常项”其实都恰恰是“变量”。

我们一向用一些基本观念或者概念去定义各种价值，这很可能是一个严重的错误。语言是我们不得不采用的表达方式，但不能把表达形式混同于思想关系。因此，我强调必须透过语言的表达方式看清楚里面那种与语言方式不太一样的思想方式。当然，这并不是在贬低语言，语言是无比重要的，如果没有语言，就连思想的形式都没有了。语言中有着两种活动：一方面，我们通过逻辑概念、语法、上下文构造并理解一个文本的语义；另一方面，我们通过语义（不是按照语

义）进一步理解其中的“思义”。音乐的音符、音高、节拍及其组合就像是由语言的语法、概念构造出来的语义，就这种“语义”而言，它只要是有所表达的，就是可理解的，但是这种理解并没有说明其中的价值性问题。比如说，某一个乐句是不是好的，这显然是一个乐句对于乐思的价值问题。这种问题是属于思想的而不是属于语言的，是属于存在的而不是属于表达的。同样，棋子和规则所允许的走法相当于语言所允许的表达，但是一个棋子的某一步走法的价值却是个思想问题。或者这样理解，语言和逻辑是一些具有使用价值的工具或材料，而这些材料和工具在什么地方使用和怎么使用却是思想问题。人们在使用到各种基本概念时，总好像这些概念本身就有价值——其实只不过是有着使用价值。比如说，哪怕是公正、民主、平等、人权，或者是自我、上帝、真理等等这些“显然的”重要观念，即使我们把它们说得清清楚楚，它们本身也只有相当于使用价值的语义，它们只是因此获得了在逻辑思想空间中的地位，如果它们要获得在文化实体中的地位，那么，还必须取决于文化的具体需要。就是说，一个概念、一种观念的价值，不是由它本身的逻辑地位或者由我们主观想象的地位所定义的，而是由它在文化中被需要的地位或者说在文化中对其它观念的作用和功能所定义的。就像一个乐句本身不能说好还是不好，而只有当相对于一个乐思才能说它是不是恰当的。可以说，一个观念的价值就是文化对这个观念的功能要求。

在看待观念或概念的问题上，理想主义对完美的永恒的思想追求是一个不良习惯。哲学家习惯于按照概念的逻辑排列去认定概念的重要性，习惯于迷恋那些在逻辑上最大的概念。事实上文化对于什么是重要的概念有着另一种排列法，它取决于具体特定的文化需要。一个观念是否特别重要完全取决于文化出现了什么问题。事实上，任何一个表面上好像不太重要的问题都有可能在特定情况下变成要命的问题。在古代为一个美女就有可能引起连年的战争，而在当代为了和平就有可能牺牲经济、政治、文化甚至领土等等其大无比的利益；在古代男女胡搞或者说出真理就有可能被杀头，而在现代即使犯了各种滔天大罪仍然可以要求得到人道待遇；对自然的掠夺曾经是生存的头等大事，现在对自然的保护成了头等大事，等等。所以说，一个观念的重要性不取决于普遍必然的逻辑（logic）而取决于文化自身的存在要

求即文化的“生命逻辑”(bio-logiC)o个人的生物学存在是个人的生命，文化的存在则是人类的生命。

对于思想来说，逻辑的排列和描述只是给我们说清楚各种可能性，但它不能决定我们需要什么样的人文假设和这些基本观念的组合方式。我们已经知道，一个观念的价值并不取决于这个概念本身的逻辑意义，而取决于它对与之共处的观念的作用和功能，就是说，价值不是某个东西的性质，不是of - ness，而是对这个东西的实际要求，是它的for - nesso于是，当思考到一种假设或者基本观念，就不得不同时去思考决定着这个观念的价值的其它同样基本的观念。干脆说，我们其实在思考的不是某些观念，而是这些观念的“观念间性”（inter - ideas - ness），我们必须考虑到如何使这些观念同时有效。这就是我们在试图进行人文假设的改组工程时所遇到的基本问题。人文假设的改组工程也许与生命基因改组工程有些相似，但只能更复杂、更困难。对于基因改组来说，我们至少知道我们的目标，而对于人文观念的改组，我们根本不知道什么是“家园”和“归宿”。如果我们不沉溺于某种理想或信仰的热情中，就一定知道家园和归宿恰恰是我们所不知道的东西，确切地说，我们从来就没有什么家园和归宿，如果想象中有，那么也是事实上无法确定的。我愿意把这种不确定性称作“文化的测不准定理”，就是说，按照某种组合的人文观念所显示的文化要求，我们好像能够确定我们努力的目标，但是当我们做出这种努力时，文化就有了新的观念成分而且因此不得不同时调整文化整体的组合，而按照新的文化组合就有了可能完全不同的新要求。

文化要求行动，而行动却改变了要求。

既然不可能确定什么是家园和归宿，那么，文化发展所追求的便不像通常所想象的那样是某些完美的理想或者某种终极意义，而是在追求某种有活力的存在状态；不是在追求某个终点，而是在追求良好状态的行动。或者说，不是追求“名词思维”所关心的由一些形容词所描述的名词(to be a good thing)，而是追求“动词思维”所关心的由副词所限定的动词(to be well)。思想文化的真正价值和意义就是思想文化对自身创造性或者说生命力的保持，即对良好的观念间关系的持续创造。

19．不纯的原本性

已经很清楚，我们的全部知识和批评都建立在一些基本假设之上，而基本假设是创作，因此哲学就面临着它特有的创作困难。哲学和文化的基本创作是一回事，它不能根据知识和批评的原则去解决创作的问题，可以说，这种创作永远没有充分根据。当我说到思想文化归根到底是创作时，我并不想表达人类狂妄的一面，相反，我想谈论的是人类思想的极端困难。事实上，我们只在技术性的事情上才可能一丝不苟，而在思想创作上永远不可能知道什么是完美的（不是达不到，而是根本不知道).

但这不等于说可以任意创作。任意创作是一件无聊的事情，只有上帝才能任意创作，所以上帝的工作是无聊的。过分有能耐，一切都无聊。上帝不仅可以随便给出解决，而且可以随便改变解决问题所需要的条件，这样还有什么困难可言？上帝没有历史，一切都由心决定，像这样毫无困难的事情也就没有价值可言。幸亏人类没有这等本事，所以人类的创作是有意义的，人类有历史，历史造成了我们的存在状况以及这种存在状况所需要解决着的问题，历史不由分说地塞给我们一些问题。有时我们会错误地以为历史给我们留下的是一些必须继承的传统和观念，我们总注意到历史“遗传”给我们的财富，其实，更重要的是历史给我们造成的“遗留”问题。我们生活在历史遗留的存在状况和问题中，我们所需要做的事情都是针对这种特定的存在状况和问题的。历史是思想的敌人。这确实取决于眼光，如果注意到历史留下来的教条，思想就好像必须去寻根求本；如果注意到的是历史遗留的问题，思想的任务就是重新创作。鉴于我们需要并且能够选择的是未来而不是历史，哲学要思想的只能是关系到未来的创作。

历史所造成的存在状况和问题是特定的，这等于是对思想进行“命题作文”。虽然“文”作成什么样取决于创作，但“题”是既定的，是不可选择的。如果我们按照某种纯粹的理想去选择问题，即使因此想出来的理论非常严密而且好像特别深刻，仍然是胡思乱想，因为文不对题。要理解这一点就必须克服原来的天真的思想习惯。从表面上看，哲学一直在思考着一些几乎是永恒的问题，例如真理、正义和道德之类。其实，这些概念只是一些提问(questions)，它们要成为问题(problems)，就要看它们与其它概念的关系是否成为问题，如果它们所

造成的观念间性没有构成问题，它们就只是需要语义解释的概念而不是需要解决的事情。

要知道我们能够提出什么问题，就必须知道我们所处的存在状况是什么样的，因为存在状况是问题的存在背景。按照什么样的背景去提出问题，这是一个关键问题。在前面我已经多次暗示，把问题的背景以及问题想象成某种理想状态，这样一种理想主义思维对于人文思想来说是非常不恰当的。在这里我准备正面地讨论这一点。理想主义思维很可能是我们从科学和逻辑那里学来的思维方式，科学和逻辑的思维无疑是一种非常重要和有力的思维．但不是唯一的思维方式。我并不是在鼓励使用反科学反逻辑的思维，事实上，反科学反逻辑的思想一定是胡说。我想说的是，科学和逻辑思维只能配合着别的思维方式一起使用。具体对于人文思想来说，科学和逻辑不能提供人文的眼光，但人文眼光需要科学和逻辑来保证思想的有效操作，可以说，科学和逻辑用来构造思想的细节，但人文的问题和思路却只能由哲学去塑造。以为能够完全科学和逻辑地思想人文问题，或者反过来以为人文思想是完全与科学和逻辑无关的诗意的想象，都是形而上学思想。

如果把理想主义思维当成人文思想的思路，就会造成严重的失误。主要的失误有：

(1)“还原”(reduction)的失误。虽然只有一部分哲学家明确主张还原，而且还原的路数也各有不同，但其实“还原”是哲学最普遍的思路，而且其理想主义风格是一致的。还原是本质主义的典型表现，它以为复杂的事情总能够简约为某些甚至某一种最简单或者足够简单的事情，这样就好像找到了本质、根本或者类似的东西。不管通过还原得到的是什么（不同的还原自然有不同的结果），都无非是说“这么些乱七八糟的事情其实只不过是这么简单的东西”。这很有些数学“简约”（也就是reduction）的味道。可是我们知道，数学或逻辑的简约是保值的，能够简约的复杂存在是简单存在的同等的但又是坏的表达，例如3÷6是1÷2的坏的表达，但它们都同样是恰当的，因为它们是同一个观念的产物。可是，对于人文事实来说，我们不可能知道哪些事情是多余的、是可以简约掉的，因为各种事实所表达的并非同一个观念，所以各种事情并非一种事情。如果一定要用某个观念去规定还原，无非是把各种不同的东西歪曲为一种东西。进一步说，每一个观

念的意义恰恰是由其它观念所限定的，每一个观念都依赖着文化整体，每一个人文事实都依赖着整个文化事实，怎么能够把整体简单化为其中的一部分？哲学的还原就好像把世界还原为一粒枣核、把生活还原为一个嘴巴。哲学家往往只想到哲学的还原能够获得某种纯粹的(pure)、根本的(absolut)、理想的(ideal)、本质的(essencial)结果，却没有注意到即使有这么一些漂亮的结果，那也不见得是好结果。

古典哲学通常是把各种东西还原为一些纯粹的概念，现代哲学认为这是无意义的形而上学。但是，现代哲学的还原并不见得就更高明。例如胡塞尔的现象学还原，把思想的东西还原为纯粹属于我思的所思，即“仅仅作为所思的所思”（cogitatumqua cogitatum）——这种深刻既迷人又使人厌烦——就是那种无论在感觉中、在想象中还是在语言表达中都能够使我们辨认出是同一个东西的普遍意义(sinn)。他喜欢的例子是，我们看到了、又想起了、还用语言表达出了“一棵开花的树”。就算有这么一种表达着绝对现象也就是本质的普遍意义，它也是完全脱离问题的，因为这种所思脱离了事物的特殊状态以及和我们的特殊关系，它就不再是关于这个事物的问题了——问题只能生长在真实的事物关系中。那种仅仅存在于纯粹概念里的理想化观念没有实践意义，我们不能拿它去做什么。这种还原与其说是抓住了根本的、纯粹的东西，还不如说是对活生生事物及其问题的剥夺——纯粹的树哪里还有什么艺术感觉？哪里还有什么实践的知识？哪里还有什么实际上的价值关系？如果我们不是“不纯”地存在于事情之中，哪里还有什么问题?

再例如语言学的还原，同样令人怀疑，哲学问题最后只不过是语言问题吗？如果说哲学问题与语言问题有些关系，这还可以相信，但假如都还原为语言问题，则无疑同样是一种剥夺。尽管语言也是一种行动，但它毕竟只是各种行动中的一种，这意味着语言这种行动也是在配合着其它行动时才具有意义。如果语言行动不在整个文化行动中或者说通过整个文化的问题去理解，那种纯粹的语言问题是无意义的，因此，我们不能相信能够把各种问题归结为语言问题。所有人都知道，任何重要的事情都可以在语言中说出来，但也都知道，这些事情都不是在语言中做成的。事实上，语言这种行动是按照整个文化对它的要求在行动着的，而不是相反。如果我们不是出于对伟大哲学家

的盲目崇敬心情的话，就应该能够看出像“语言是世界的界限”、“语言是存在的家园”、“语言自己在说话而不是我们在说话”之类的说法只是一些过于漂亮的说法而很难说是一些有着确实意义的说法。

把事实的问题还原为语言问题有时候还会造成对事实的严重误解。像海德格尔对“存在”、“无”和“真理”等概念过于矫情琐碎的语义学和词源学解释反而使人失去对这些事实的真实感觉，事实没有了，只剩下一些好像特别有学问的语言渣子。还有像分析哲学的逻辑改写，把日常语言的意义改写为逻辑意义虽然能够清楚地表明语言的某个方面的意义。但仅仅是某个方面的意义，语言所表达的远远不止是这一种意义，更重要的是，逻辑改写虽然有助于澄清语言，却有时候则可能完全歪曲了事实，诸如“好”、“美”等价值性概念的意义据说可以被逻辑地分析为“感叹”，例如“这是好的”似乎仅仅相当于“啊！”。事实在“啊！”中消失了，我们反而更加不懂事实是什么样的了。如果确实要进行语言分析的话，也不能让事实跟着语言跑，而应该让语言跟着事实跑，要让语言一点一点地捕捞起事实。因此我曾经提出代替“改写”或“分析”的“补写”或“追加”方法，就是说，如果要分析表达着某个观念的一些语句，就必须把使这些语句能够有效成立的条件语句完全写出来。假如没有这种现成的语句，那么就按照能够使之成立的要求替它编写出来，简单地说，就是说话就让它说全。这样，我们获得的将不仅是某个语句的意义，而且是整个话语方式的意义，这就不仅是语言，而且是文化思想了，同时也就是存在的事实。我相信这种由语言恢复为事实的语言分析比那种由语言还原为逻辑意义或者语法意义的语言分析对于哲学来说更恰当一些。

还有其它一些还原，例如把各种事情包括人文事实都还原为科学所能理解和解释的东西，或者把各种各类的人文事实还原为某一种人文事实（或历史或经济或政治等），我们无须讨论过多。总之，无论哪一种哲学的还原，都无非是以为各种各样的事情能够兑换成某一种事情，或者由某一种事情就可以理解各种各样的事情。假如真的可以这样做，我们当然就能够获得又简单又单纯的理想结果。然而，这只是一厢情愿。

最主要的一个困难就是，当把复杂的、不纯的事情还原为简单的、理想的东西之后，我们就那些纯粹的理想的问题所做出的解决并

不等于是对原来我们遇到的问题的解决。就是说，我们在还原后解决的其实是另一些问题，于是，哲学的还原导致了无法“复原”的难题，就是“倒不回去”。显然，如果这种理想化的思想倒不回去，只能意味着它是没有用的，它歪曲了、回避了本来需要解决的问题和需要做的事情。其实人们都能够感觉到哲学与实际上的事情和问题是对不上的，只不过因为人们渴望有一种更深刻的思想，因此很少想到哲学一直做的是貌似深刻的努力。

当然，并不是说还原这种方法完全是错误的，但显然只有在一些非常特殊的理想情况下的还原才是有效的、能够保值的。例如在数学、逻辑的世界里或者在科学的实验里，而对于人文事实来说则无效，因为构成人文事实的观念和配方非常不稳定，无法归结为某种理想状态去解释。尽管还原出来的东西和原来的事实并非毫无相似之处，但毕竟面目大非，实际上已经不是同一种东西而更像是两种事情。所以还原不是哲学思想的良方。

(2)现在来讨论理想主义的又一种错误思路，似乎可以称作“改编”（revision，没有哪个哲学家这样宣称，权且这么概括）。就是说，许多哲学家为了比较方便地解释复杂的、不清不楚的事实，就去假设那些事情“原来”或“本来”是某种简单的、清楚明白的情况，然后根据这些简单得多的假设回过头来解释复杂的事实。这种假设通常是历史性的，也许会有一些哲学家不喜欢“历史性”这样的概括，因为有时那种假设并非关于真实历史的设想，而是一种纯粹理论上的“历史”，即理论上可以设想的作为事实的“本原”或者本来状态。因此，这种假设也可以称作本原性的，总之都是关于事实的“历史编造”(fabrication of history)．由于这种历史的编造纯粹是假设，所以并不能说是历史，而应该说是故事(story)。当然这种故事是完全按照某种理想状态编造出来的。这是一种甚至比还原更普遍的思想错误，由于它如此平常，以至于人们往往注意不到它。

最普通的一个例子（也是传统思想的例子）是，许多思想家们（无论中西方）都假设人的天然状态是好人(“性本善”或者“God's good son”)，然后有的人变坏了。首先，就思想技术而言，这种假设是多余的，因为，无论人本来是好的还是坏的（也有人假设人本来是坏的），结果总是有好人有坏人，因此我们事实上所面对的、所必需讨

论的问题是以“有好人有坏人”为前提所产生的问题，而不可能是别的情况下的问题，所以那种关于人“本来怎么样”的假设对于事实上的问题没有任何改变。无论是社会学、心理学还是别的社会学科都证明了社会中一定有坏人，我们不可能去讨论一个纯粹理想的世界；其次，在逻辑上，那种“本来”假设也有些毛病，显然，“好和坏”是文化的概念，是文化的标准，如果一个人还没有成为文化的人，我们怎么能够知道他是好的还是坏的？怎么能够认为自然状态是好人？就算我们可以用文化的标准去衡量自然存在，很遗憾，生物学和心理学所发现的结果是人本来更像是坏人，天生的自私、侵犯性和个人主义，人恰恰是通过文化给文“化”了之后才变得像个好人。当然我并不是在支持“本来坏”的假设（“本来坏”的假设也没有什么意思），而是说我们不能去随便假设“本来怎么样”；另外还有甚至更重要的一点，由于关于“本来”的假设等于重新编造了另一个不同的问题，因此这种假设往往形成思想误导。比如说，既然人本质上是好的，就似乎可以进一步假设每个人其实都想做好人，如果做了坏人就只不过是因为无知（按照现在的有些说法是“法盲”和“道德盲”）。我看过这样的例子，有人把油田的设备和钢厂的钢材偷去作废品，然后自称是法盲。这是典型的谎言——他肯定知道别人不能随便拿他的东西去作废品卖。尽管这个例子太不哲学了，但它恰恰说明了通常的哲学已经幼稚到了不能正确理解这么简单的事情。基于诸如此类过于理想不切实际的假设，伦理学往往提出一些虽有好心但在结果上却反而明显有利于坏人而有损于好人的“伦理原则”，这无论如何不是对伦理问题的解决。

奇怪的是，这种理想主义假设方式一直到今天仍然广为使用，只不过所假设的东西有所不同。考虑一个当代的例子：罗尔斯反对古典的“天然爱心和道德知识”假设，他相信社会的公正是基于“互相漠视和无知幕帘”，但这其实同样是理想主义的假设。尽管罗尔斯知道那种假设的情况不是历史的真实，而只是理想化了的历史原初状态。这就有了一个问题，如果一种理想化的原初状态虽然不是真实但仍然可以用来解释现实，那么，这种理想状态至少与真实应该是不矛盾的。这一点就做不到，首先，人们从来都不是互相漠视的，并不是只对自己的观点感兴趣，事实上人类的各种思想特别是关于生活、社会方面的观点只能是在互相交往合作中产生的。而且，这些观点只能是针对这些特定的交往合作的观点，而不可能是超越了这种特定性的关于一切事

情的个人观点，别人的观点也是自己生活的一部分，这意味着人们互相是很感兴趣的。赫拉克利特曾经抱怨人们不管听到什么logos都激动不已，以至于搞不清什么才真的是好事和真理。在互相漠视的状态下能够产生的观点，即使有，也一定与人类思想无关，那肯定是另一个世界里的问题；其次，“无知幕帘”就更加理想得不可思议。人类的存在方式在任何方面都是合作性的，合作就有某种程度的相互知识，即使有的时候缺乏必要的知识，以至于不得不在无知的情况下作出决定，这种决定（例如罗尔斯的契约）也决不是人们准备始终遵守的，一旦发现事情的真相或者发现事情有了变化，人们就会重新作出对自己更有利的决定而不是平等的决定（u人往往是在占不到便宜时才要求“利益平等”，或者是在自己更有实力时才要求“机会平等”）。所以，无知状态下的决定恐怕与人类实际生活毫不相似，显然是与人类生活无关的另一种生活方式。尤其从“无知状态”推不出人们因此就想要平等。像这样把人类以及人类的生活理想化成另一种生物和生活，还怎么能够去说明人类的事情？罗尔斯才华横溢地分析着另一个世界里的事情，可是与我们有什么关系？即使在有些地方好像说得通，那也只是似是而非。我们在这里无须详细讨论伦理学问题，这些例子只是说明，我们要思考的是我们真的遇到的问题，也就是与我们的存在确实相关的问题，是我们存在于其中的真实世界里的问题，而不是存在于头脑里的、按照某种理想编造出来的世界里的问题。更简单地说，我们要思考的是真的事情而不是故事。

当然，并不能说哲学家们不关心真实的问题，事实上，与数学家、逻辑学家或艺术家相比，哲学家可以说非常关心真实的问题。然而，哲学家似乎一定要把真实的问题通过理想主义的方式引向不真实的问题，给人的印象是，哲学的思想方式就是尽量把事情想得离奇一些、尽量把问题想成其实没有的问题。所以，哲学的错误不在于反对真实，而在于不真实地去思想。虽然哲学已经发展出一种吓人的、严肃无比的专业性，但是这种严肃却是建立在一些非常浪漫的、理想化了的文学想象之上。这种不严肃的思想基础像潜意识一样不太明显，因此特别需要揭示出来。哲学只不过建立在文学上，这一点一方面使哲学好像充满可阅读的魅力，另一方面使哲学失去力量。

哲学总想思考一些不存在的或不可能的或没有用的东西，这一点远远不如宗教的头脑清楚。上帝也是不可能的或不存在的东西，但是宗教知道上帝不是一个思考的对象，而是一个假如你愿意相信就可以相信的对象。问题就在这里，哲学思考了许多与宗教对象同一个层次的东西（尽管具体项目有些不同），这是一种错位。哲学思想似乎是“层次更高的”事情，这本来不算是错误，但是，这不等于可以不顾具体事情的要求另外去思考一些空想出来的纯粹理想的东西，我们可以更喜欢那些超越了人类自己真实情况的事情，但不能按照思考那些不真实的问题的方法去思考真实的问题，更不能用那些不真实的问题去替代真实的问题。

我们可以随便怎么去“看”世界，但世界不会因此变成我们喜欢看的那个样子；也可以想“说”什么就说什么，但说什么还是不等于有什么。一切最后还必须“做”。哲学沉溺于“看”和“说”的问题，就只能变成文学。

哲学一直基于文学，我知道这一说法可能有些令人气愤，但事实如此。文学不一定要表现为诗和小说，表现形式是偶然的而且是表面的，文学不是某种形式而是一种思维方式，也就是理想化的思维。从这一点看，哲学一直是文学，一直是一种幻想方式，它表达的是头脑里的欲望而不是事情的要求。难道不是么？全部哲学讨论都建立在它预先假设的理想世界、理想条件、理想人和理想状态之上，尽管哲学的讨论通常是非常严谨的，但这种严谨是理想世界里的情况，与我们要做的事情有什么关系？例如，只要比较认真地想一想就会发现我们其实拥有两种伦理：一种是哲学的，它是给人听的；另一种是给人们实际上使用的。如果说实际上的伦理有许多毛病，我们就应该在实际伦理的基础上修改它，而不是一厢情愿地宣布各种“最低纲领”或“最高纲领”。当然，理想的东西也很重要，人们需要这种完美的想象，它的完美使人留连忘返，但这毕竟不是世界和生活的根据。完美的想象只是生活中的一种感情需要而不是思想需要。我多少有些怀疑哲学家是不是没有搞清楚精神的要求和思想的要求的区别。我们可以想象某种纯粹理想的精神境界，但不能按照这种理想去思想。就像人们会去想象一个完美的美女，但不会按照它去寻找一个真实的美女。而且在事实上只有那个真实的、不太完美的美女才是有意义的，她才是“根

据”，才与人们的存在真实地相关。哲学一向充满童心（这可不是在表扬），有着太多不着边际的追问和理想假设，如果说这是哲学的话，那也是儿童哲学。显然，整个文化的成熟要求成熟的哲学。

无论是“还原”还是“改编”，或者是别的什么理想主义思维，错误都在于因此所构造出来的思想对象实际上已经不是而且不像我们面对着的、发生在我们身上的事情和问题，而是“其它世界”或“其它生活”(other worlds and other life)。这种事不关己的“它性”(othemess)导致了思想与事实的疏远。也许理想主义会辩解说，尽管哲学所讨论的理想化世界与事实世界确实有些不同，但那种理想化的世界却是一种有意义的“理想实验”。在这里需要搞清楚“实验”能告诉我们什么。当科学进行某种实验，它当然是理想化的，但它所显示的是一种事情在什么条件下就是可能的，就是说，它显示的是“条件”，而不是世界的实际状态。科学实验所以是有意义的，是因为科学能够在世界中人为地生产出那种所需要的条件，也就是能够改变世界。可是，当哲学试图解释世界，它必须接受世界的条件，而不能随便规定条件，否则就不是解释。理想化解释等于主观地选择了或者假设了一些条件，这样的解释或描述即使与事实有一定相似之处，也肯定是残缺的世界和生活。由于哲学家们选择的理想条件各自不同，他们在不同的理想世界里发现了不同的真理，在这样的情况下，哲学家们的互相批评其实意义不大，因为他们各自发现了真理，但都不是我们世界里的真理。

理想主义的思维方式还有着一种也很普遍的副作用，就是“无配合的思想”。哲学家的各种理想都是出于某种特别的关怀，它本来只能是在特定问题上有效的，但既然它被认为是理想，于是哲学家往往把它当作普遍有效的观念去看所有事情。比如说，分别专注于伦理学或者政治哲学的哲学家就往往不仅用某一种伦理或政治观点去理解所有伦理或政治问题，而且还进一步以为所有的事情都可以归结为伦理或政治问题；同样，专注于历史哲学的哲学家也会认为所有问题都只不过是历史问题。把某种特定问题和观念随便扩大化的例子还很多。现象学本来更像是一种心理学哲学，但后来被扩大为理解一切事情的哲学；解释学在讨论文本理解时很有些道理，但后来好像什么都成了文本，生活和思想的一切事情及问题都成了解释和对话问题；分析哲学则以为所有问题最后都无非是逻辑或者语言问题；而对于讨论批判理

论的哲学家来说，又好像所有事情只有成为批判中的事情才有意义。这些想法实在都是非常离奇的。尽管哲学家的各种观点非常不同，但思维方式却很相似，他们都以为用某种观点可以理解所有事情，以为各种事情和问题可以“向……看齐”。

事实上，没有哪一种事情能够被归结为另一种事情，各种事情只是相关着。虽然我们认为其中有些事情是更基本的，但这只是意味着有些事情可能更值得重视。确切地说，人类所必需做的各种事情“在事实上”是平行的，我们只能在某种特定需要下更突出地讨论某些问题，而不能处理成好像没有其它问题。

以伦理学思考为例，在思考伦理学问题时就不能无视政治、经济、法律、军事等等事情的逻辑要求，不能以为这些事情都可以仅仅由伦理学观点说了算。在实践中我们都知道这些事情实际上伦理学说了不算，当然这些事情包含着一些伦理学问题，但同时也有着由它们自身决定的另一些问题。纯粹的伦理学问题并不像想象的那么多。而且，即使在思考一个标准的伦理学问题，我们也必须意识到其它方面各种事情对伦理事实的限制。例如说，伦理学通常都要求消灭一切罪恶和压迫，但是，如果从社会学和心理学的道理去看则会发现，控制在一定程度内的罪恶和压迫对保持正常社会生活和正常心态是必要的，人们需要有一些坏事去与之作斗争，否则人们的心理和社会有可能出现更可怕的变态的“好”状态。假如现在我们所认为的那些坏事都被消灭了，那么人们肯定要吹毛求疵地把另外某些事情定义为坏事，然后进行同样吹毛求疵的斗争。或者，如果在一个社会里再也没有一些处境比较不利的人，那么大多数人就感觉不到存在的优势和生活的意义。在思考别的问题时也一样，我们没有理由认为一种事情可以由另一种事情去解释，人类的文化有着各方面的要求，其中的每一种事情都关系到各种要求，没有一种理想能够取消其它要求。正如我们不能忍受一种完全由政治（或者由经济或道德或法律或科学）说了算的生活，我们也不能相信某一种观点立场可以用来解释所有事情。文化是有着许多美好东西的不完美的存在——如果完美了，文化就死亡了。文化的死亡不表现为被消灭，而是表现为无聊、无事可做。哲学所要求的那些绝对的、终极的东西似乎是要求文化的自杀。

我们做着各种事情，各种事情有着各种要求，有着各种做法和各种问题，无论思考什么，一个问题必定牵扯出各种问题。当然，我们不可能同时充分地思考一大堆相关的问题，但是也不能无视那些相关问题的在场，而必须意识到各种相关的问题是“全数在场”(ful.l attendance)的而且是平等的，这样才能知道所关注的焦点问题有多大的空间和可能性——有多大的折腾余地。只要意识到各种事情实际上是平等地“全数在场”，就不会只按照某种理想观念一厢情愿地进行“处处无非如此”的解释。就是说，当把某个问题看作是焦点问题时，其它相关问题就必须当成必要的背景，而如果另一个问题变成焦点问题，则同样其它问题成为背景。什么是焦点，什么是背景，这要取决于特定文化状态。

哲学可以去讨论各种事情，可以给各种事情提出哲学问题，但不能把各种事情和问题理想化为哲学问题。那些事情和问题事实上都将保持它们本来的意义，我们只能哲学地讨论事情，而不能把事情变成哲学。这就是说，尽管哲学的思想方式是不平常的，但所思考的事情是平常的，哲学不能随便改变真实的事情，不能把真实的事情改写为在逻辑上或者文学上比较理想和简单的东西。从表面上看，哲学家们几下子就把问题搞得清清楚楚，又解决得漂漂亮亮，其实仔细想想，就会发现，哲学家已经把原本的问题替换成某种理想条件下的问题了，事情当然就变得简单得多，当然解决得漂漂亮亮——可是解决的并非是真正要解决的问题。

所以，我们宁愿在原本的世界中去解决不太理想的问题，而不要在不真实的世界中去解决简单漂亮的问题。因此，必须恢复事情的“原本性”(intactness)，即恢复事实的原貌和原本问题，把思考建立在实况(status quo)上。毫无疑问，原本状态或者实况是不“纯”的(pure)。我们没有理由对这种不纯的事实不满，更无法证明那种纯粹的或理想的观念是好的。当然，哲学所提出的问题毕竟和原本问题不太一样，但仍然必须是不纯的，哲学问题是由原本问题“生长”出来的与原本问题相配的问题。哲学思想的意义决不在于偷换条件以便解决问题，而在于接受既定条件然后给出不同寻常的解法。

为了适合不完美的事实，我们不得不使用不完美的思想。不要按照理想去思想，而要接受杂多去思考；不要按照愿望去思考，而要按

照需要去思考。

现在哲学正处于觉悟的边缘，已经有一些哲学家在破坏和抵制原来的那种理想主义思维方式，但是却又没有找到出路，可以说，哲学家们对“不要什么”是越来越清楚了，但是对“要什么”仍然糊涂。我相信根本问题在于对哲学的期待，就是说，我们要求哲学去做什么。哲学首先必须放弃认识者的眼光，不要以为哲学能够解说清楚世界或者生活其实“是”什么，而必须使用创作者的眼光，要说出文化要求被“塑造成”什么。同时哲学也必须放弃由认识者眼光演变出来的解释者和批判者眼光，解释者和批判者眼光只不过是认识者眼光的副产品，并不真的是另一种思路——当哲学谋求绝对知识时实际上是在谋求一种独断的批判，而当哲学谋求多元批判时，只不过是以为有各种不同的知识可以构成不同的批判——知识和批判是互相依赖衬托着的。哲学不是知识、批判或治疗，这些都不是，而是思想文化所要求的、有理由的“思想肇事”——不是胡说胡闹，而是迫不得已的非常认真的创作。

维特根斯坦曾经把哲学比成在瓶子里找不到出路的苍蝇，我认为这个比喻很不正确，我相信哲学是在寻找有缝的鸡蛋的苍蝇，如果思想文化什么地方有机可趁，哲学就制造出一些可能有广泛影响力的难题，诱惑思想文化去走上某种新的道路。

20.死次序和活次序

人们谋求理想化的解释也许是由于害怕难以克服事实的复杂性。这种恐惧是有道理的，因为确实不可能“复杂地”去解决复杂问题。但是，偷换掉事实的复杂性无论如何是不可取的，显然，用理想替代事实既是无意义的，又是不可能的。而这正是哲学一向的错误，哲学一向很完美，但却是另一个世界的完美。现在我们打算放弃理想主义思维方式，又如何克服复杂性?

次序，我们只能通过把各种问题和事情次序化来克服一起堆到面前的各种问题，就是说，不能试图放弃或拒绝某些问题，不能把某些存在的东西看成不存在的，但却可以迫使某些问题退后，使某些问题贬值。这件事情看起来好像太简单、太平常了。确实，我们始终在对事情进行次序化，这是一个自然而然的要求，因为我们存在于时间中，事情必定要有先有后，同时做各种事情、把各种事情看成是同样重要的，这是不可能的。不过我们在思想中却又确实没有很好地重视顺序或排列方式的重要性，似乎更重视的是“成分”而不是“配方”。

哲学家们的大多数争论在我看来是夸大其辞的，各种理论在思想成分上的差别并没有想象的那么大，往往无非是对某些原则的解释有些不同，无非是多了或少了几个原则，真正重大的差别并不多。如果我们对那些“专业的”细节争论不太感兴趣，就会发现各种理论所讨论到的问题和原则是大同小异的（哲学家们有时候喜欢夸大那些专业性的细节区别，死抠一些鸡毛蒜皮的解释差异。事实上那些鸡毛蒜皮的差异根本对文化的状况毫无影响，就像“茴”字有四种写法的讨论一样）。稍微夸张一些，所有思想家所说的话几乎都是古人已经说过的话，或者是日常人们说过的话。例如伦理学各种理论无非都要求忠厚老实、友爱互助、同情自尊、民主平等诸如此类，尽管解释小有不同。在此我们发现了什么?

我们发现我们所要求的东西本来就是大同小异的，而且，我们本来就知道有这些要求——哲学家把人们当白痴了，人们不可能不知道什么是好的什么是坏的，白痴才好歹不分。什么是好的东西，是由生活本身的要求去定义的，而不是由哲学家定义的。就像我前面举过的

例子：一个人不可能不知道在一般情况下偷别人东西是坏的，因为他肯定不允许别人偷他的东西。如果说做好事需要有些鼓励的话，哲学家也往往缺乏智慧和热情，而更可能啰哩啰嗦地把好的东西说成教条和笑话。不知道哪些白痴好意思说他不懂生命是宝贵的、说谎是坏的、人应该有同情心，也不知道这样的“理论”是说给哪些白痴听的。什么是生活和文化产生的问题？决不是“我们想要什么”，而是“我们想要的东西为什么如此难办”。哲学家总想教给人们一些欲望和希望，没有比这更缺乏智慧的了，因为人们自己有自己的欲望和希望，人们不想学习欲望，只想学习能耐。

如果说我们的观念里确实有些什么重大的差别，那么主要在于配方，而不在于成分。就人类想要的东西而言，确实是差不多的，成分的差别几乎可以忽略（所谓人同此心，心同此理，所谓全球化话语的可能性）。观念系统的对立或者差别在于各种观念的排列次序，即什么观念被认为是优先的、首选的，或什么观念被认为是可以怠慢的。次序决定了什么是重要的。人类思想的创造性主要表现在观念配方的发明上，即使我们想到的事情和古人想到的一样，只要观念次序不同，就是完全不同的思想。

由此可以比较准确地理解各种思想的差别。除了一些哲学家空想的观念，没有哪一个实际上可以应用的思想观念会反对某种好的事情，或者主张某种坏的事情，而只是对好坏事情的重要性次序有不同理解。比如说，没有哪一个有实际意义的伦理观念系统会认为“杀人”是好的，但对在什么样情况下可以杀人和杀什么样的人确实理解不同。只有空想哲学才会认为在任何情况下都不能杀人。人们只不过认为杀人不是上策。中国思想特别讲究“上策下策”的理解，这是非常深刻的思路。观念的次序所表明的正是生活、思想和做事的“策略”。

当人们争论要不要哪个观念时，实际上是在争论这个观念的地位，而并不是真的不要某个观念。所谓文化的差别主要表现为观念次序的不同，特别表现为主导观念的不同。由此可以解释许多问题，例如中国文化为什么能够接受佛教却不能接受基督教。显然，佛教观念并没有观念争霸的企图，它满足于仅仅作为一种或然的选择，作为仅仅为某些有心人设置的一种选择。而基督教观念却企图成为最优先的主导观念，成为观念霸主，企图成为一种为所有人准备的而且别无选

择的信仰，这就为中国观念的次序所不容。假如基督教观念只想成为地位很一般、不太重要的观念，而不是想当领导，我相信中国文化就不会抵制它。各种文化，或者各种观念思想的冲突情况大概如此。

观念的地位意味着某种“解释一判断权”，即它对哪些别的观念有着解释和判断的权力。福柯从权力的角度去看文化中的一些事情，这很有道理，不过福柯的这种想法对于中国文化来说显然没有那么惊世骇俗，因为中国文化本来就有很自觉的权力意识（如果说西方文化一向重视“权利”，那么中国文化一向重视“权力”）。观念的地位关系是一种最重要的“观念间性”，它决定着哪些观念是有权的。可以说，观念本身其实是虚的，观念的对外地位或关系才是实的（所以对观念或文本的解释是虚的）。我们赋予什么样的观念以权力，就有什么样的思想。比如说，把个人生命和利益看作是最重要的，这样的观念所意味的生活完全

不同于把共同命运看作是最重要的观念所决定的生活。又例如，西方思想特别重视逻辑、因果观念以及作为逻辑和因果的极端结果的上帝观念，而中国思想却给予一些价值性观念（道德、政治和美感）和有限的生命意义更高的地位。

总有一些具有统治权力的观念，它们有着最后的解释一判断权力，它们决定着其它观念的价值次序。那些统治性的观念与那些被操纵的观念之间的关系相当于统治者和被统治者的关系。也可以说，那些统治性的观念意味着我们思想的各种基本创意，其它观念只是一些出于技术化要求的产品。显然，哲学关心的仅仅是那些作为创意的观念。通过观念次序的追踪，我们发现有一些直接就是创意的观念，它们决定了整个观念系统的次序，它们相当于整个复杂的观念系统的“基因图”，整个观念系统的次序都“压缩”在其中。这样，问题被“压缩”而变得好像“简单”了，但却又不会歪曲事实的原本复杂性，这样去思想要比“还原”之类的理想主义方式准确得多。严格地说，并不是问题真的变得简单了，而是把需要哲学去思考的问题与哲学不能思考的问题区分开来，我们只能承认所有问题都与哲学有关，但决不是什么问题都能还原为哲学问题。在哲学问题与非哲学问题之间是有界限的（尽管这个界限随着原来问题的解决而不断游离）。

什么是能够“哲学化的”问题？我们都知道，哲学问题是“基本的”。不过，“基本”怎样理解，这本身就是个微妙的问题。通常的理解是，哲学问题表现在一个观念系统的基本命题中（我过去也是这样理解的），大概相当于公理或者基本定理的那些观念。这应该说是“差不多的”理解，但我现在发现这种“差不多”有毫厘千里的偏差。只能说，那些基本定理式的观念与哲学问题有着非常大的关系，它们几乎总是导向哲学问题，它们是导火绳，是症状，有病或没病的症状，但不是病本身，它们本身还不是哲学问题。尽管那些基本定理确实是“基本的”，它们似乎不再有进一步的根据，我们选择这样而不是那样的基本定理主要是出于技术性的或者习惯性的要求（例如在数学、科学、法律、经济等领域就更多地考虑技术性要求，而在人文性质比较明显的领域则往往考虑传统习惯）。显然，技术性和传统考虑并不是证明这种选择的价值的充分理由（当然是某个理由）。因此，肯定有一些价值性的判断和解释来作为一个观念系统的最后理由，即一套观念、一套想法所以为我们接受使用，肯定是因为我们有理由认为它是有价值的。可是，这些价值性理由并不是某个观念系统内的观念，正如逻辑学家发现的，一个逻辑或数学系统的真假观念并不是这个系统中的观念。其它观念系统也一样。逻辑学家和哲学家往往想象那里有一个更进一步的“元”系统——当然也就有“元元……”系统——可以解释这一切。这是“按照逻辑”的想象（哲学家常常使用这种想象）。奇怪得很，这种想象既精确但又幼稚，纯粹的技术在这里产生了无聊的解释（差不多相当于日常所说的“八竿子打不着”的解释），这种纯粹技术的无聊化产生了许多只剩下审美价值的观念。在数学、逻辑和哲学中这类观念尤为常见。毫无疑问，纯粹的技术发展“在理论上”仍然是有意义的。但同样毫无疑问，这种按照逻辑发展出来的无底洞式的观念并不是思想中的重要问题，它们没有什么决定性的意义，它们并不是思想和行为的真正理由和根据，因为我们不可能去等待永远达不到的更基本更完美的观念，无论在生活中还是在思想中，我们都不得不马上做出决定，这意味着，决定着思想和行为的观念是“随身存在着”的，最终的、根本的观念就是现时的决定性观念。

终极性就在现时性中，或者说，终极性就是现时性。

从逻辑的角度，“最后的元”是不可能的，但这在实践上无所谓，因为我们有着另一种非逻辑的“最后的元”，这就是各种价值观念（这些是真正的哲学观念），它决定着所有现时执行中的思想和行为。这种最后的“元”没有更进一步的观念，它就是最后的观念了（尽管是暂时的），我们只能在同层次中改变替换这些观念（假如不满意的话），而不可能有更基本的、更高层次的观念。也许可以说，那些基本的价值观念在观念界中是自由漂流着的，它们不在固定的结构中，不是哪一个观念系统内的成分，但却贯穿着每个系统，在每个系统中自由出没，左右着、干预着每个观念系统的配方、意图和变化。相比之下，观念系统上所要求的“元”（结构性或系统性的元）并非真正的元，价值性的“元”才是始终的决定性的元，因为结构性的元最终不得不服从价值性的元。价值性观念由于不是结构性的，所以不能也不会被解构（解构总是很有限的。德里达的解构也许对西方传统思想结构是致命的一击，但对人类思想的影响很小），价值性观念和结构性观念在很多时候容易被混同，结果造成许多莫名其妙的哲学问题。可以考虑“规范”的例子，不管是伦理规范还是法律规则，它们表面上好像规定了什么是好的和坏的，好像它们意味着价值观念，但实际上它们只不过是价值观念的某种具体结果，它们本身是没有价值的，真正的价值观念不可能等同于规范，否则规范就会变成根本不可能改变的天经地义。换一个角度去理解，当从道德价值上去理解不杀人、不说谎、平等相处等等规范是顺理成章的。但是，反过来从这些规范去定义价值，就恐怕很成问题，我们会感觉出真正的价值都被丢掉了。规范就是结构性的观念，它们意味着一些关于价值的可取或不可取的技术性原则。就是说，它们有可能很好地贯彻价值观念，也可能破坏价值观念，因此这些技术性原则是否是好的，要视情况而定。如果我们不能意识到价值观念和技术观念的界限，哲学问题就一定是身份不明的。许多哲学家好像决心把问题搞成莫名其妙的问题，例如民主观念就只是用来处理价值问题的一个技术性原则而不是价值观念，结果这种技术却被当成一种价值。于是，反对民主就好像是反对好的事情，其实反对民主只不过是反对一种社会控制技术。

什么是真正的价值观念？它必须表明生活或者思想的意义。如果把民主这些技术性观念当成价值观念本身，就似乎意味着在人们还没有民主时的生活是没有意义的，而这一点显然非常不可信。无论哪一

种社会生活方式都能够提供生活意义，无论哪一种特定的文化都能够产生有意义的生活，尽管不同文化对价值观念的技术化理解有所不同。顺便说一句，我曾经在《论可能生活》一书中批评了民主和宗教，结果有人认为“没有信仰的人生是不幸的人生”，这也是一个没有恰当区分技术观念和价值观念的例子。宗教和民主一样是一种生活的技术性制度观念，它可以服务于价值，但本身没有价值。一个人不信仰宗教也可以尊重人类价值，尊重人类价值可以有多种技术性方式。如果说思想和生活都必须向某种观念看齐，就没有了自由，没有自由的思想和生活才是不幸的生活和没有哲学的思想出于同样的理由，我相信地道的哲学思维是“无立场”的，尽管在各种事情上我们是有立场的，但为了能够利用各种立场的道理，最后的思维即哲学思维就不得不是无立场的。如果思想最后也只不过是某个立场的声音，思想就终结了，确实就只剩下一些据说是“有学问”的琐碎的解释学问题。不理解终极就是现时，不理解行动就是开端，这是哲学的意识错误。西方哲学的思维方式受制于逻辑和因果结构，总想把事情归结为某种特定结构的、代表着某种理想的观念系统，总以为通过归结为某种系统就可以“逻辑地”或“因果地”找到基础或者本原——假如我们的观念真的能够以“归结”的方式去理解，我们就当然可以找到本原，可是事实恰恰相反，那些真正决定性的观念（价值观念）不可能被归结为某种技术性的制度，无论哪个观念系统都安排不下那些基本的价值观念。比如说，即使罗列出所有的规范也不可能说明什么是生活的意义和价值。不妨想想一个粗俗的例子，“好玩”是一种价值，它是所有游戏的要求，不好玩的游戏我们就不想玩也不想看，这种价值对于游戏来说是决定性的，但它却不是游戏的逻辑基础，从“好玩”推不出任何一种游戏的技术结构，但是，“好玩”这一价值却始终干预着所有游戏的结构。“归结”的思路引导哲学家归结出许多“一切的基础”或者“总的说明”，诸如“存在”、“上帝”、“语言”之类，这些能够说明什么？任何一种归结都意味着死亡，“存在”杀死了所有事物，“上帝”杀死了生命的意义，“语言”杀死了思想的问题。

罗素讲过一个有趣的故事：他小时候曾经问长辈什么是“物质和精神”，回答是“什么是物质？那决不是精神；什么是精神？那决不是物质”。这听上去十分可笑（罗素说他听了几十遍后就不再觉得好玩了），但要是认真地说，我相信这就是正确的答案——事情已经被哲

学家归结为如此贫乏的东西，还想指望什么样别的回答？哲学问题就是这样被搞成一些已经没有讨论价值和余地的问题。哲学家的回答都是正确的，可惜回答的都是一些无所谓的问题，真正的问题却被忽视。哲学总是答非所问。

归结出各种逻辑关系和历史关系是为了便于清楚地思考问题。逻辑的分析和历史的解释其实是两种服务于思想的表达方式，是两种语言活动，但还不是解决问题的思想方式。哲学一直错误地以为它们就是解决问题的方式，或者以为哲学问题只不过就是表达的问题。维特根斯坦以为哲学就是给思想画一张清楚的“地图”；解释学家则以为哲学是展现文本的各种意义；福柯相信用“考古学”的方法可以表明知识和理论的历史存在状况，等等。总之，无非是把各种事情表达在某种便于理解的线索中，从而形成某种知识或描述和理解。但是，有了理解不等于有了解决问题的方式，知道了历史情况不等于知道了怎样做好事情，有了逻辑地图也不见得就能走好思想的路。认识者的眼光使得哲学只是半个哲学，即关于过去事情的哲学——由于不可能有关于文化的未来的知识，所以知识的哲学眼光注定它是关于过去的。

任何一种总结、理解和描述都是要被解构的。只有人类自己对自己的创作问题才是无法消解的。老子的思想如果翻译成现代话语的话，似乎可以说是“各种可以因循的道（可道之道）都是可以消解的，而贯穿所有道的道则不能消解”（老子的思想往往被解释为一种神秘的形而上学，完全是胡说八道，他的思想只不过是关于行为和思想的一种非常朴实的智慧）。

正如我在前面曾经说过的，那些价值性的观念不属于哪个系统，它们是贯穿在各个系统中的。例如“真值”，无论在逻辑、数学还是科学观念系统中，真值观念都不是其中的一个定理，但却是判断任何一个观念的一个必要观念。还必须注意到，那些游离于各个观念系统之外的价值观念，并不构成另一个观念系统——哲学家在这里尤其容易犯错——假如把价值观念另外构成一个系统，就必定会以为有某些价值观念是终极的，它们可以绝对地决定其它价值观念。这种错误不仅司空见惯，而且不被反省，哲学家一般都以为“真”、“善”、“美”和“完满”或者以为“平等”、“和平”、“爱心”是最基本的价值，当然，这些都是最重要的一些价值，但最重要的价值远远不止这些，到底有多少，

很难罗列，这要看具体的文化状况。而且，即使有某些价值确实更重要一些，也不可以认为它们决定着其它价值。这里有个很关键的问题，构成一种文化的一系列价值观念的“观念间性”主要是“平等的”，或者说是平行的，而不像那种逻辑化的观念系统那样是“构造的”或推导的。简单地说，并非一种观念蕴涵着另一种观念，最多是有的价值观念比较优先（优先并不等于可以替代和包含，这就像吃饭应该比性交更重要，但决不能代替或推出性交）。因此，价值观念只能说是一系列，但不能说成是系统。

如果能够把价值观念理解为系列而不是系统，就能够比较真实地理解生活事实。比如说，我们就能理解为什么人们有时候宁愿做坏事而不做好事，有时候宁愿接受一些谬误而不接受真理，为什么人们往往宁愿要一个有些缺点的社会而不要一个理想的社会，也同样能够理解我们通常认为最重要的那些价值并不一定能够保证文化的发展方向（有时一种莫名其妙的时髦或者一种鸡毛蒜皮的价值追求都很可能促使文化改变方向）。进一步说，文化中的价值观念事实上比通常所想象的复杂得多，人们事实上需要一些“坏事情”，而且，有些坏事情其实也是价值，例如“压迫他人”这件坏事也是人们实际上——虽然不好意思说——追求的一种价值（不过“被压迫”恐怕只有很少的人感兴趣，所以可以不算）。压迫是广义的，权势凌人是一种压迫，占有更多的机会和自由也是对别人的压迫，限制别人的自由也是一种压迫，等等。心理学家也许会说把压迫当成一种价值是“变态的”，因为不合乎正常标准。可是什么是正常标准？假如那是一种相当普遍的需要，我们又怎样才能定义不正常呢？我们可以观察到，对于相当多的人（往往是权力和自由都非常有限的人）来说，行使小小的压迫权力是他们生活的主要乐趣，妨害别人的自由和幸福是他们的主要自由，除此之外他们的生活几乎没有意义。如果不去追求这种可怜的压迫，他们的日子怎么过？这是人类生活的一个事实，无论我们多么厌恶这样的人和事，但它是文化的一个“价值事实”（哲学家喜欢分别讨论价值和事实，其实很应该注意到价值的存在也是一种事实）。丑恶的价值还很多（不要像愚蠢的哲学家那样以为丑恶的东西没有价值）。当然，我们可以仅仅讨论美好的价值，像许多哲学家那样思想得跟做梦似的，可是又有什么意义？做梦的时候归做梦，思想的时候归思想。

我在这里专门谈论到坏的价值是想说明，我们必须全面理解我们生活和思想的“价值事实”，必须理解那些坏的价值是整个价值事实不可分的、被搭配的部分——这个事实多少有些不可理解，甚至有些自相矛盾：我们一方面很不喜欢那些不得不被搭配的坏价值；另一方面又很有些喜欢那些坏价值给我们带来的生活意义和乐趣。显然，我们的一部分生活意义就在于与某些坏的事情作斗争（毛泽东就曾经说到与天与地与人斗，其乐无穷）。假如没有坏的东西可斗，恐怕会失去许多有重大意义的事情，人类历史就非常无聊。如果没有这种全面的理解，随便认为某些坏的价值是可以彻底消除的，就不可能按照事实理解价值的完整次序。

既然理解了甚至有些坏的价值也是构成生活的整体意义的一部分，就不难想到生活的基本价值决不像概念的逻辑系统那样是金字塔式地层层推出的，而是循环互构着的。就是说，我们的价值观念构成了系列而不是系统，这种系列有着另一种次序，它不是逻辑性的，不是因果性的，不能推出来，各种价值观念是平等存在着的，各自有着不同而且不可替代的功能，它们之间的关系就只能是循环的互相塑造的关系，根本不可能挑出某几个绝对最具决定性的或者“逻辑上最优先的”价值观念去说明其它一切观念。文化的存在就像生命的存在，各个方面都不能说哪个更重要。心重要还是肝重要？血液重要还是激素重要？就其本身而言是没法说的，只能根据特定情况而定，确切地说，哪里出了问题，哪里就是最重要的。文化也一样，它的各方面都重要，如果其中某些方面显得更重要，那一定是有了难题。

我们可以发现思想观念有着两种次序：一种是出于表达或者描述需要的次序，同时也就是用于形成规则和技术细节的次序，可以说是“死次序”；另一种是形成价值的次序，也就是塑造着思想文化的大模样的次序，可以说是“活次序”。哲学关心的是活次序，因为它表现着文化的整体性问题，而这些整体性的问题无法由任何一种局部的、专门的描述和构造方式去说明，所以只能是“哲学的”而不能是专门的。或者说，如果一个思想问题是哲学的，那么它就一定大于某一种角度、立场、观点所能解释的问题，大于某种观念系统或规则系统所能说明的问题。也就不可能归结为语言或逻辑或历史或者别的什么特殊角度的思想方式中的问题——很遗憾哲学一直在这么干，就好像我

们一定要从某一个角度去理解所有事情，而不能从各种角度去理解各种事情——似乎只有老子意识到了这一点（如果不能就事论事地思考，就不能变通地理解变化多端的事情）。这件事情确实有些不容易把握，哲学本来是想“总地”看问题，但“总的”看法其实也是一种专门的看法，而且十分含糊。这种“专门性”培养了坏的思想习惯，这就难怪现代哲学在反对总的专门观点时只不过走向一些清楚但狭隘的专门思维，这种不断变得狭隘的看法杀死了哲学。哲学思维并不是把各种事情归结为一个总的看法（“all as one”原则），也不是用某个看法去看各种事情(“all byone”原则)，而是贯穿着各种事情去看“在各种事情之中的某种事情”（“one in all”原则）。

那么，我们必须思考这样一个问题：如果价值观念之间的关系不是逻辑的或推导性的，而是循环性的，岂不是等于没有证明？或者是不合法的证明？确实，从逻辑的角度看，循环不是一种可以接受的证明。我们通常是这样做的：先认定某些原则是无需证明的、不可怀疑的，也就是“自明的”，然后可以用来证明其它原则。这是非循环的证明。至少对于生命方式的存在来说，这种逻辑结构是不真实的，文化存在也是一种生命式的存在，所以也不能按照这种结构去规定（其实即使是在逻辑、数学中，所谓自明的原理，如果有，那也非常少，不足于构造出所有其它原理。这个问题我另有讨论，在此不述）。在逻辑上我们特别害怕循环，但是在事实上，一切可推导的东西最终都建立在某种循环上。或者说，如果有一些东西，它们是真正基本的，那么就只能是循环存在的（我们对思想的思想就是一个最大的循环）。

我们没有别的办法。只有循环才是“活的”。当然，恶性循环不管在哪里都不允许，这一点逻辑没有错，如果说反对循环只是逻辑的一种局限性，那么通常可见的那些对循环的神秘主义解释则是完全的胡说。

作为基本状态的循环只能是“互证”或“互养”关系，这是一种良性循环（我曾经在《哲学的危机》一书中讨论“自明”问题时提出，self - evidence实际上是不可能的，那种看上去无法怀疑的东西只不过是在某种循环中被制造成evidence，即在循环中的各种东西本身并不那么确定，但它们之间的关系正好使它们同时被确定，于是同时变得不可怀疑。就是说，所谓的evidence是一种观念间的共同效果，而不是某

个观念的性质。就好像三个点分别是不确定的，但一旦成为一个三角形的三个顶角就是绝对确定的）对于文化存在来说，这种循环性的支持恰恰是必要的存在方式，全部价值都在价值之间的循环中才成为价值。这种循环所以是良性的，就在于循环中的每个东西的存在正是所有东西共同存在的理由（与恶性循环比较：恶性循环的性质是，循环中的某个东西的存在恰恰同时是这个东西不存在的理由）。例如，思想所以是思想就在于它能够思想着思想。再考虑一个稍微不明显的现象，我们从事伦理、法律、社会经济、政治、科学和艺术等等活动，总之是文化活动，是为了保护和生产我们的生活意义，而我们的生活意义又恰恰在于从事这些事情，我们的生活并没有别的什么事情可做。换句话说，为了生活成为可能，我们从事各种文化活动，可是这些文化活动恰恰就是我们的可能生活。所以，所谓价值、意义都只不过是文化和观念之间产生出来的关系，根本不存在什么在我们的文化关系之外的绝对价值或者终极意义。即使是真理，它本身也不可能仅仅因为"是真的"而有价值，也必须是因为它对于文化存在有意义才是有价值的（"某个白痴打了个喷嚏"是真的，但却没有价值）。

所谓价值就是在文化中一件事情对于其它事情的意义。

显然，价值观念的次序是循环式的，不可能有什么逻辑上领先的价值观念，但是有实践上优先的价值观念，那是因为在随便什么时候都总会有更为迫切的问题，但这种优先是"活的"，完全取决于文化形势。价值观念在不断变化，重要的是各种价值观念能够构成一个有生命力的循环，这一点决定了，无论一个价值观念是新的还是古老的，只有进入了现时文化的循环，它们就是平等的。这意味着，观念的本源和在历史的优先对于哲学也是不太重要的。当然并非说观念的历史没有意义，只是传统必定要被"旁置"和重新安排，因为传统只能成为现时文化的一部分，或者说，传统缩成现时的一部分。哲学应该研究的是如何塑造有生命力的观念，而不是描述观念的逻辑结构或者历史。正因为我们的基本观念是活的，所以哲学只能是一种创作。

21.自相关

哲学一直纠缠在关于观念的逻辑描述或者历史描述中，现在我们就要脱身出来了。 不过，要完全脱身出来还必须说清楚最后一个问题，这就是所谓“自相关”(self - reference或者reflexivit)r）的问题（“自相关”这个通常说法有些不清楚，应该说是“自相纠缠”）。这是认识者思路的最后问题。

无论对什么东西进行什么样的描述还是进行什么样的批判，都必需有某种用来描述或批判的观念，即我们总是根据某种观念去认为事物是什么样的。可是那种用来描述或批判各种东西的观念却没有被证明。对于传统哲学来说，那些基本观念是自明的、无需批判的，当然，这完全是个假设。现在的许多哲学家显然意识到这一点本身恰恰是非常不自明的，这就逼得哲学家不得不面对自相关的问题，即用来描述和批判的观念被迫去说明自身。可是，自己证明自己是不算数的，这一点糟透了。在这个地方，思想好像再也使不上力了。

有一种似乎能够把问题混过去的办法，这就是现在人们喜欢说“多元”和“对话”。这似乎是说，虽然我们的观点都很成问题，但如果我们不断进行对话，就能产生某种能够接受的观点。这种“三个臭皮匠凑成诸葛亮”的想法是没有道理的，由各种坏的意见所产生的一致理解很难说就变成好意见。我看不出这有什么进步，如果说过去是“一元”的思想，只允许一种批判方式，那么现在的“多元”只不过是允许多种批评方式，由于任何一种批判方式都无法说明自身，因此，各种批判方式虽然不同，但在能力上是等价的，显然，这种量的增加不能解决什么问题。过去我们只有一种可疑的观点，而现在有了许多同样可疑的观点，这好比说原来只有一件我们不喜欢的事情可做，现在则有了许多不喜欢的事情可做。问题不在于“一元”还是“多元”，这些都太表面了。并不是说我们不需要多元和对话，而是说，这只是思想的交换方式而不是思想的生产方式和证明方法，思想的交换方式并不能解决我们需要解决的思想证明问题。现在的哲学过于重视思想的交换方式而忽视思想的生产方式，可是，我们必须注意到，思想的交换方式所能解决的问题是非常有限的，而且不是根本性的，如果交换是有意义的，首先要求生产是有意义的。

虽然我认为知识论思路中的许多问题其实不是哲学问题，但“自相关”这个知识论问题却的确是哲学问题，夸张地说，它是知识论思路中的唯一哲学问题，因为它是唯一不能由知识去解决的关于知识的问题。知识论的其它问题往往是由于不恰当的提问才变得好像是哲学问题的，而现在我们已经可以知道，假如提问方式恰当，它们其实分别是语言、逻辑、科学、历史、文学等等的问题。例如，“世界是否可知”是一个语言问题，如果我们准确定义了什么算是知识、什么是世界，它就变成一个有着确定答案的“中学生问题”；而“是否有知识的先验结构，它们是什么样的”则是逻辑问题；至于因果观念和归纳观念、命题的意义、理解和解释分别是属于逻辑、科学和历史学、文学以及心理学的问题；甚至真理问题从根本上说也不是知识论的问题。

只有知识不能解决的问题才是哲学问题，才是智慧的问题。维特根斯坦确实是个与众不同的哲学家，他很清楚哲学不是知识，但是他毕竟不能超越知识论的思路，他似乎觉得哲学只不过是通过清清楚楚的知识而达到那些不再是知识的东西，也就是那些显示着自身的世界或者生活的形式，这些东西是无法解释的，因此哲学也就结束了。这里有个大大的毛病，那些无法解释的东西只能意味着知识的结束，却不是思想的结束。知识问题的结束恰恰意味着创作问题的开始，这里可以有一个“后维特根斯坦原则”(a post - wittgenstein's principle)：那些显示自身的、无法解释的东西就是要被重新创作的东西，而不是盲目认可、给予敬意的对象。这才是哲学问题的真正开始。

维特根斯坦用“不可说”或者“自身显示”这样的方式去终结所有问题，事实上就是在回避“自相关”的问题。如果这种方式是正确的，就必须有这样一个条件：那些表达为我们的基本观念的东西就只能是这样的而不可能是别的样子。否则就不成立。维特根斯坦确实特别喜欢把事情分析到“就是这样的了”。但是，事实上除了很少的一些观念，例如某些逻辑观念，几乎没有什么观念是“只能这样不能那样”的。我们的思想有许多选择和花招。真正无可选择的情况要求有绝对无条件的状况，而大多数的情况是有条件的。虽然相对于特定条件，一种事情或观念可以是别无选择的，但是其条件却可以改变，人类的文化活动往往就在于改变条件。创造性主要就表现为改变条件。由此也可以看出为什么思想的决定性问题是创造而不是知识，为什么哲学要研究

的是创造而不是知识。知识是创造性思想之后的按部就班的活动，如果对知识进行描述和解释也只能是按部就班的描述和解释，至多有一些解释起来比较费力的问答(questions -and - answers)而没有使人困惑的问题(problems)。只有那些像维特根斯坦所说的“不再有根据”（在他看来因此就不再有问题）的基本事实和观念才恰恰是问题。

基本事实和观念虽然不再有进一步的根据，但我们可能对它们不满意，这就产生问题——问题确实是故意制造出来的，或者说，问题就是故意找茬找出来的（所以哲学的任务首先就是制造问题）。有一些基本事实或观念不仅没有进一步的根据而且连不满意的理由都没有，除了前面提到的某些逻辑观念等，还有一些自然事实和限制。例如人不能飞，事实如此，没有什么好商量的，对这一点如果不满意也没有意义，否则就是想入非非。这样的基本事实当然是无法找茬的。但是，能够对它不满意的基本事实和观念仍然很多。只要一个基本事实或观念不是逻辑上必然的或者自然注定的，或者说，只要一个事实或观念是文化地或历史地生成的，它就可以因为不满而被改变。

通常的哲学和我设想的哲学是两种完全不同的东西，这种差别可以说是：通常的哲学以为，在各种科学的、艺术的和日常的观点之外，还有一种叫做“哲学的”观点，它可以把事情看成另一种样子，往往是某种理想主义的样子。而我相信这种被叫做“哲学的”理想主义观点并不像哲学自以为那样是一种重要的观点，而只不过是一种不太正常的文学性的理解方式，是抽象的幻想形式。科学的、艺术的和日常的等等观点已经充满了我们生活所需要的观点的有效空间，通常的哲学观点是“富余”出来的，它不能用来解决什么问题，是一些为想而想、想想而已的概念。人类的存在并不是按照哲学的那些理想去存在的，不是按照在逻辑上可能的、在概念上很理想的虚拟世界去存在的。

哲学在它所构造的那些虚拟世界中当然都是头头是道的，但也显然不能恰当地说明实际存在所逼出来的那些真正左右威胁着我们的思想和生活的问题。许多人以为哲学问题就是那些几乎解释不了的困惑，可是，任何糊涂问题都可以是困惑，一种东西是不是一个困惑，这取决于个人的感觉，困惑是个人的行为，而不是思想的问题。而且，真正难以解释的困惑肯定是过分追问的结果，过分追问生产出来

的东西仅仅是逻辑上或语言上可能的东西，就是说，这种东西在虚构出来的那种语境中是有意义的，可是那种虚构的语境本身却是没有意义的，这样的话，在没有意义的语境中有意义的东西终于也是没有意义的。许多哲学家从语言出发去思想，讨论了在各种语境中的各种意义，这种以为语言是一切的根本的思想才是忘本的思想，就像语言一样浮在表面。“语境”必须在“事境”中才有意义，否则无可依附。维特根斯坦说，语言的界限是世界和思想的界限。这种话是空话，它给思想一个过于空旷的空间。除了逻辑，任何思想都必须是关于某种特定存在的思想，必须在特定的事境中才有意义，这就像，我们通常相信宇宙是无边的，但却不可能以无边的宇宙作为思考的单位，而只能以我们所能理解的存在作为思考的单位，甚至仅仅把能够理解的存在叫做宇宙。哲学的许多语境相当于超越了能够理解的存在之外的存在。

哲学很容易无聊化。这种无聊化典型地表现为，所讨论的事物是如此的大，而所在的语境是如此的小。或者说，哲学说了许多大话，但从价值去看却是小话。许多哲学观念是给人想着玩的，一到要做事情或者要做决定，人们其实听从的是平常得多的观念。那种作为思想游戏的哲学有没有是无所谓的，就像人们虽然习惯于下象棋（于是成了一个传统），但是假如人们都不想下象棋了，不下就不下，无所谓。如果哲学的意义仅仅表现为它是一个传统，它显然就不是我们所期望的“根本性的”思想，因为传统只能表明过去，不能表明将来。哲学不能是“习惯性话语”（把习惯和传统用哲学的方式去表达甚是庸俗无聊），也不能是边缘的或理想主义的“批判性话语”（以哲学的高度对庸俗无聊的东西当真反而无力），而必须是至少与文化发展同步的（也就是有现实感的）、代表着创造力的“非常话语”。在某种意义『：说，哲学只能是“非常的现实主义”思考，即试图思考现实的创造性发展。

“把各种东西解释成一种东西”是哲学惯用的一种手法，它的表面好处是，什么事情终究都被解释了，这种“好处”诱惑哲学家作出各种各样的本源性的、理想主义的解释。由于各种东西不可能真的变成一种东西，所以，实际上被解释的仍然只是一种东西而不是各种东西，不仅如此，还同时付出了歪曲各种东西的代价。无论把各种问题还原为语言或者心理或者科学或者别的什么，都是以歪曲各种问题为代价

的。这种哲学恶习甚至影响到其它领域，例如有些逻辑学家曾经企图把数学还原为逻辑，而有些数学家则企图把逻辑还原为数学，正如德?摩根讥讽的那样：数学派闭上逻辑的眼睛，逻辑派闭上数学的眼睛，“各自相信一只眼睛能比两只眼睛看得更好”。这种手法就是前面说过的“all as one”或“all by one”原则。

哲学的另一个惯用手法，比较现代的手法，是“把一种东西解释成各种东西”——可以说是“one as all”原则。这种思考往往被认为是“多元的”思考。文化事实本来就是多元的，例如法律和经济制度，人们对文化的要求和看法也是多元的，这些都不用多说。问题在于，事实的多元能够意味着什么样的思考方式。如果说，意味着知道人们各有各的看法因此需要对话，这显然算不上是什么思考方式，这只不过是常识或基本感觉，所有人（无论是政治家还是外交家或是商人）都知道这一点，而且还都知道，假如找到了共同利益，多元就变成一元；如果找不到，多元就总是多元。如果把这种常识说成思考方式实在是夸大其辞。假如“多元”能够成为一种有特点的思考方式的话，它只能意味着允许含糊其辞、模棱两可、混淆黑白，就是取消任何标准和真理。这是一种毫无可行性的思考。这是思想和文化弱者的声音：只有在取消了所有标准和真理的情况下，那些糊涂的、软弱无力的思想才会显得好像也有了价值和地位。多元表面上似乎是消除了单一解释，但实际上只不过是造成了多种单一解释，这很容易理解，人们对一件事情本来就会有多种不同看法，这个局面是多元的，但每种看法却都是单元的。我很怀疑人们是否把局面的多元误以为可以取消一切标准，是否把多元的事实状态误以为可以在思想上对一个问题进行随便解释。“多元”其实是事实的状态（相当于说，各种事情有着不同的要求，不同的人有各自的观点），而不是说，对一个事情，随便各种观点都是恰当的，都有必要被重视和理解。

这些问题在前面也已经有过不少讨论，不必多说。我们可以回过头来讨论“自相关”问题的解决。我多次讨论到哲学观点的可疑，正是要引向这样一种感觉：不要太随便就卷入自相关的困惑。那些用来进行批评的原则是否都值得批评？如果其中许多原则其实是无聊的？我们思想中有许多神话——神话是一种理所当然的精神生活，但却不能是思想，如果思想是一种神话就是无聊的。尽管神话作为精神生活是

有趣的。当某种思想对存在和生活作出神话般的解释或批判，它就已经把神话用错了地方，它的解释和批判原则就是不值得当真的，也就是不值得解释和批判的，就是说，在逻辑上这些原则也会卷入自相关的困惑，但这种困惑是不值得困惑的。问题在于，无论那些神话般的原则是否能够说明自身，即使能，也没有意义，因为这些原则给出的解释没有什么用处。所以，有些困惑解决不了就解决不了，有什么了不起？事实上哲学家往往是先搞出一些没有意义的问题之后再想出那些用来解释和批判的原则的。

当然，确实有一些观念的自相关状态是必须给予重视的。这就是那些被“制度化了的”观念或话语，以及那些与之对立的批判性观念和话语。制度化了的观念和它的反对观念都是在执行中的观念，它们不是“书面性”的存在而是“实体性”的存在，它们决定着文化的存在状态，不管我们是否喜欢它们，都不得不考虑到它们。

通常的想法是，我们或者证明某种观念和话语，或者证明它的反对观念。这样想就落入了不可救药的自相关圈套：如果这个观念是真正基本的，它可以批评其它观念，那么它肯定不能自我批评。显然，如果一个观念是至高至尊的，它就不可能自我批评。这种思想的失败原因就是，它是一种理想主义的思想方式，它总以为，某个或某些观念——总之是思想文化整体的一部分——有权力决定其它观念。哲学家们所看重的观念各有不同，但都采取“用部分去批评整体”或者说“要求整体服从部分”的原则。大家肯定都熟悉这样的思想方式：哲学家们总是从一大堆问题出发，然后就归结到某些甚至某个被认定的最基本的问题上去，也许是逻辑的、语言的、历史的，也许是经济的、伦理的、政治的问题，总之事情很快就被简单化了，观念就被逻辑化了。可是，只要不固执于某种哲学观点，而是轮流地采纳各种观点，就会发现，我们所能够想到的各种观点实际上都有某种道理。历史事实表明，除了一些细节发展，大多数重要观点早就有了，争论也很精彩，可为什么哲学思想水平的长进却不多？真有些像维特根斯坦所说的：谁说哲学没有长进？就像不断在挠痒，假如找不到真正有效的药，不断地挠痒就算是长进了。

通常的哲学在术语、命题和论证上看上去很高深，但思想艺术性却低。假如我们不要去注意那些高深的术语和论证，就会发现哲学和

日常争论一样无非是一些观点之争。既然我们已经意识到所有观点都重要，就应该发现问题根本不在“这种或那种”（析取），而在于“这种并且那种”（合取）。哲学的提问往往开了个不大对头的头，比如说，“我们要坚持这种伦理观点还是那种伦理观点”这样的提问就不大对头，这其中暗藏着话语争霸的感觉。这种抽象的话语争霸是无意义的。我们需要问的其实是“这种和那种伦理观点准备用在什么地方，用来干什么”。比如说，通常的讨论很像是在争论“应该做好人还是应该做坏人”，这样讨论有什么意思呢？应该讨论的是“应该在什么情况下做好人”，甚至讨论“为什么要做好人”或者“为什么不能做坏人”。别觉得这种问题听上去好像很愚蠢，但假如问出来的话，那些哲学家们非常可能会被问住。我想说，我们不能不清不楚地坚持某种观点，在观点背后其实有着真正的问题。假如知道了某种观点在什么地方能够干什么，这种观点好不好就是显然的了，根本不需要论证。例如我们不能不明不白地讨论“说谎”，而一旦说清楚在什么地方什么情况什么条件下才可以说谎，就会发现这已经不是什么哲学问题了，而只是很普通的日常问题。过去讨论的许多哲学观点和问题往往只是日常观点的一件看上去体面但不管用的外套。

为什么不能坦率地承认真正决定人们行动的、也就是真正需要讨论的无非是普普通通的观念？哲学要讨论的不是哲学的观念而是日常观念，所以说，哲学是无立场的，但不是反对立场，而是按照需要去安排立场。哲学没有观点，但是制造各种观点满足不同需要。哲学仅仅是一种创作手法，不多也不少。

请参考艺术作品的情况。文学作品里的人物、情景、行为等等是带有观点的，但是创作这些东西的手法是无观点的，创作只考虑怎样取得能够表达各种观点的最精彩的效果。换句话说，作品里不同的人物和事情代表着不同的观点，但是创作并不是用其中某种观点去批评另一种观点，而是在这些观点之外，使这些观点都充分表现出来。乐曲也一样，一个乐句并不是批评另一个乐句的标准，作曲家考虑的是一个乐句和另一个乐句如何共同制造出最好的效果。绘画也如此，你要表现一片亮，就不可能把整个画面画成亮的，而必须有暗淡的部分——“亮”相当于一种观点，这种观点并非是批评画面其它部分的标准。作品可以有观点，但创作无观点。不懂这一点就不会创作，也同

样不会哲学思考，甚至也下不好棋——所有创造性的思维都不是按照某种观点去进行批判，而是无立场的、无观点的通盘考虑。哲学所思考的各种事情是有观点的，但却只能无观点地去思考，否则就马上成为各种观点中的一种，也就没有能力思考各种观点了。知识和批判问题在进入创造问题时消失了。

正因为哲学总以为是一种观点，所以才会遇到所谓的自相关问题。这种"自相关"非常可能是个假问题。考虑这样一个错误的逻辑推论：我们以为一个观点总需要进一步的证明（"进一步的证明"就是一个不恰当的普遍假设），假如实在找不到进一步的证明，就只好自我证明（这又是一个不恰当的假设），当然这是不可能的，于是事情就麻烦了。只有在这样的狭隘思维中，才会制造出自相关的难题。事实上我们拥有更多的可能性。证明不一定非要是"进一步的"，为什么不想一想，构成证明的理由有可能不是在"后面"而是在"旁边"？有可能不是在"更进一步的另一个层次"而是就在"周围环境"里？还可以想一想，证明不一定都是知识性的或规范性的证明；而且，没有进一步的证明，也不能自我证明，并不等于就不能证明。

自相关问题是滥用逻辑制造出来的困难，它是一个"恶循环"。有趣的是，由于思想不能无穷倒退，因此最基本的状态只能是循环状态——所有哲学家都知道这一点，但总是难免搞成自相关式的恶循环。无论是追求纯粹逻辑上的说明还是追求历史和现实的最终批判，都存在着某些观念无法被说明的困难。不过要超越这种困难并不十分困难，如果不以为证明必须是更进一步的证明，如果不以为证明只能是找到进一步的根据和解释，就不会逼入自相关的困境。就像前面所说的，我们所需要的理由其实就在需要被证明的东西"旁边或周围"，需要被证明的东西和可以用来作为证明的东西就在同一个层次、同一个空间、同一个环境中，没有什么在后面、在远方、在更深处的东西。我知道这种思路大大违背通常的思路，要稍微说清楚这一点就不得不就我们对逻辑的感觉进行一点讨论。

现行的逻辑在体系上虽然严格，但它所包含的一些哲学假设却很有问题，在这里我不能讨论太多以免走题，只能讨论一个基本感觉。逻辑"推出"是全部逻辑的核心关系，但是"推出"被理解得太知识化了，其中包含着一些知识论习惯，我们总以为p推出q意味着p比q更基

本，或者说，当我们说到p是q的前提或条件时，往往有一种p是q的原因或者来源或者根源之类的感觉，尽管不能说尽皆如此，但至少是区分不清。当然，我们在讨论任何东西时，总是不得不先说某种东西然后再说另一种东西，或者由某种东西去说明另一种东西，这是不得已的表达形式，但这不等于事实上一个东西总是先于另一个东西，甚至也不等于说一个东西比另一个东西更基本。所以我强调不能按照——只能通过——语言和逻辑去理解事实，要通过语言的平面看到立体的思想和事实。

p推出q并不是p比q更基本，而是说由p可以必然走到q，就像说由京津公路可以从北京走到天津，并不等于北京比天津更基本。逻辑关系是各种平等的存在或可能性之间的必然可通达(accessible)关系，而不能等同于支配、先后、因果关系（甚至是否包括因果等关系都是可讨论的）。使p能够推出q，是什么意思？或者是p包含着q，或者是p传递出q。其中p“显得”比q更基本，完全是语法性的而不是事实性的。例如，“所有人会死”推出“某人会死”而不能反推，这表明的是推理的要求而不意味“所有人”存在于“某人”之前，同样，a>b，并且b>c推出a>c，也不意味着前两者在存在状态上更基本，而是说，前两者是可以找到后者的一条线索。在逻辑中，任意两个东西p和q是任

181

意两个平等存在的可能性，“逻辑在先”并不是“事实先在”，而只是“手头现成的东西”。

哲学在寻求逻辑说明和理由时往往似乎当成是在寻求某种“事实在先”的本原状态，总之是更远更进一层次的前提，可是事实上并不是老有更进一步的理由，那些更进一步的理由很快就会用完的，而当发现事实上再也没有什么更基本的东西时就以为不得不自我证明，其实这是最坏的一种可能性。我们无论在思想上还是在生活上真正所需要的“最终的”理由并不在我们的思想和生活事实之外。或者说，超越了事实的所谓理由是虚幻的，我们所能够使用的理由就在思想和生活的事实中——每一个思想和生活事实的最后理由就是它对与之共在的其它事实的价值或意义。这当然是一种循环，正是在这种循环中，每个事实以不同的方式使其它事实具有意义。不可能有哪一个观念比所有观念都更基本，不可能有哪一个观念可以成为批判其它观念的最后标

准，一个观念如果是基本观念之一，不是由于它可以证明自身并且可以批评其它观念，而是由于它能够给其它观念提供好处。或者说，一个观念如果是重要的，就在于它能够为别的观念提供服务和帮助。

只要以为最基本的思想原则是“批判性的”，就是错误的。尽管现行的哲学嘲笑了过去的哲学只想寻找一个批判原则（一元）是形而上学的，但在我看来，现行哲学所想象的多元的批判原则只不过是多个形而上学原则，而每一个批判原则同样是没有道理的。量的增加拯救不了思想。问题的关键不是出在一元还是多元，而在于以为能够有“在事实之上”而不是“在事实之中”的最后标准。这就像一个人考虑了所有可能生活之后，仍然认为没有找到生活的意义。事实上，生活中的任何一种事情的价值都不可能由生活之外的东西来证明，生活中的每一件事情的价值就在于它对生活中的其它事情有意义，就是说，生活的每一件事情的意义都可以在生活中被说明。当然，我们也许可以说，生活中的每一件事情对于生活是有意义的，但生活整个来说仍然是没有意义的，至少是不能证明整个生活是有意义的。可是这种思考又有什么意义？思考在这里完全没有用处了，如果想到了这一步，就不用想了，只好爱怎么着就怎么着了。

知识论的和逻辑的关系本身没有错误，但如果夸张为对整个思想的理解则产生许多狭隘的暗示。且不说不见得总能够有“前提性的”、“在先的”、“根源的”或“更高的”东西，即使有的地方确实有，一旦卷入到生活或文化的循环中去，其根源性、前提性、在先性之类的性质就被取消了。

循环抹平了所有特殊地位。

这是非常值得重视的一点（当然，循环是有层次的，各层次的地位和重要性是不同的）。如果不理解这一点，就会陷入在历史解释和逻辑追问中，这样就反而不能理解正在运行着的现实的要求和问题。

我们当然可以找到各种循环，无论是知识性的反思还是历史性的反思造成的循环，但是这些循环并不是真正决定性的循环，因为这些循环只是思想文化的整个循环中的某个局部。我们不能指望知识和历史的反思能够解决文化的命运问题。我们完全有理由问：一种由知识性或历史性反思所造成的自相关真的是很要命的问题吗？

事实上，既然那些基本的批判原则或者价值标准是不可能自我批判的，就意味着它们是创作出来的，而如果是创作出来的，它们的意义和价值就取决于现场存在的思想文化整体的效果。或者说，可以把思想文化的“现场存在”看作是一个完整作品，这个作品的全部因素构成了它的“现场循环”，我们实际上所能利用的理由和可能性全部在场并且互相说明，就是说，这个作品中的任何一部分的意义都取决于它对作品整体的意义，也就是取决于它对这个作品其它部分的意义——这可以说是一个“内环境原则”：一个作品的各个部分就是某个部分的存在环境，并且这个环境决定着其中任何一种存在或者变化的意义。

思想文化是人类最大的作品，如何才能懂这个作品?

假如把“关于思想的思想”看成是知识性的或历史性的反思就难免进入无法自我批判的牛角尖，这个荒谬的结果是滥用那种只能用来思考自然事物的“主体式”方式造成的。自然事物不是我们的作品，而是用品，用主体方式去思考用品基本上没有错误。一个用品的意义当然在于它对于使用者的价值。所谓懂一个用品就是懂它对于我们的用处，在这里的价值标准是我们定义和规定的（现在有“生态观点”认为应该放弃主体观点而使用“与自然共命运”的观点去看自然，其实这仍然是主体观点，并非另一种观点，只不过是认识到保护自然就是保护自己而已，这只能说是主体方式的进步）。

但我们不能用主体观点去看文化，因为文化的存在就是我们的存在，而不是客观存在的对象。使劲看自己其实没有什么好看的，尤其不是一种事业。我们把文化搞成什么样，我们就是什么样。文化作为我们的作品，看起来好像是“宾语”(object)，其实是“谓语”(predicate)，即它是我们的实际存在状况（作为主语的人是抽象的人，在谓语中才实在地展现）。在文化外面不再有什么能够批评文化的主体，所以我们不可能通过想象去冒充某种超越的或更高的主体来批评文化。也许我们可以拒绝某种文化，或者认为应该要哪种文化，但是“拒绝”和“应该”不是批评一种文化的思想理由。这就像我们可以拒绝某个我们不喜欢的艺术作品，但是这种拒绝并不等于证明这个作品是糟糕的。我们只能在作品的内部去批评作品，没有比作品更高的观点。所以，当我们说一个作品是坏的，归根到底是说这个作品的存在和生长方式不合乎它自身的逻辑要求，即它的to be方式不合乎它means to be的方式。

我们不可能从外部标准证明一个创造性的作品是坏的，一个创造性的作品只能自己搞坏自己。

这里有个令人厌烦的概念问题。由于长期以来“批评”(criticism)这个概念总是和作品外的观点甚至和主观态度联系在一起，我们已经习惯于把主观的批评看作是批评。假如我说批评其实应该是另一个意思，这种重新定义确实很别扭。因此我打算用一个更冷静的概念“评判”（examen，即研究性的批评，与examination略有不同）来表达对作品的判断。所谓评判一个作品就是按照这个作品本身所要求的道理和效果去理解这个作品。

在讨论对“文化”这个最大作品的理解的时候，我们可以参考对艺术作品的理解，因为文化这个作品和艺术作品一样充分地体现着对一个完整世界的创造。一棵树可以有许多种画法，一个故事可以有多种写法，比如说现实主义的或者造梦主义的写法，乐观或者忧伤的写法，等等。一种写法制造出一个作品，这个作品是完整的，它有着属于它自身的生命，尽管它所描写的对象可能与另一个作品的对象一样，但不同的写法制造了不同的生命，我们只能按照这种生命自身的要求去评判它。为什么艺术家的作品往往不被恰当理解？就是因为我们经常用我们的观点、原则和标准去解释它，而无视作品本身的生命存在方式。按照作品之外的标准去进行解释实际上都是对作品的解构（解构不是什么新鲜事，我们一直都在解构）。通常的批评和解释只不过永远把作品改写为我们心目中的另一种东西（这或多或少是许多人即使看了大量作品之后，欣赏水平仍然没有长进的原因——反正都是心中的旧东西。必须把自我看成是狗屎，否则永远是在不懂装懂）。

当然，没有什么强制力量要求我们必须真的去懂艺术作品，我们可以宁愿按照自己的标准去喜欢或拒绝某些作品，这件事没人管。不过，当试图理解“文化”这个最大的作品时，那种最后的“作品外”标准或者说批评的霸权就不再存在了，因为我们大不过最大的作品，我们不得不按照文化这个作品的内在生命道理去评判文化。

由于文化是最大作品，这个作品的内在循环就是决定着我们全部观念的意义和价值的最大循环。就是说，我们的全部观念的意义都必须在这些观念的循环中被说明，而不能像通常的哲学那样把某些观念

宣布为绝对的基石或界限。哲学的习惯性错误就是以为事实上或者逻辑上在先的东西同时也意味着价值的在先。即使一个东西的存在决定了另一个东西的存在，这仍然不等于决定了另一个东西的价值。对于文化来说，真实的情况是，如果一个东西的存在决定了另一个东西的存在，那么另一个东西的存在就是前者的存在价值。就是说，一个东西总是为了另一个东西而存在。在形式上说，这个原则相当于函数关系所表达的意思，在$x=f(y)$中，y是先在的，但x就是y的意义，如果没有x，y就没有价值。或者相当于，在一盘棋中一步棋对于其它步棋的意义。也许这些比喻并不完全准确，但总之我想说明。没有什么文化观念是本来就有价值的，而且任何一种东西的价值都能够在它所处的存在关系中被充分完全说明，或者说，一个观念或原则，无论它是多么超乎寻常的重要，都不可能是一个最高的原则，而且在整个文化中肯定能够找到与之同样重要的东西来说明它的意义。

这意味着，在对思想文化进行最后的思想时，我们决不可能找到一条具有霸权意义的批判性原则，无论是形而上学的批判原则还是意识形态或人文主义的批判原则，总之没有一个观点能够是最后的批判原则。哲学把自己看作是思想的最后反思（reflection）是错误的——我们可以对某个观念进行反思，可是怎么能够反思整个思想文化？我们根本没有理由选择哪一条原则作为最后的批判原则，因为任何一条原则都不得不被批判——当我们发现思想文化最后只不过是个作品时，就知道哲学只能是构思(composition)，是创作，尽管是非常不自由的创作。因此哲学就只能是无立场的，因为它要处理的正是所有观点和立场。

现在可以看出，思想文化最后的问题确实是个循环问题，但却不是一个作为自相关的知识性或批判性问题，而是如何构思一个良好循环的创作问题。这也就是如何给文化的存在构造一种生命化结构的问题。全部哲学问题最后都是一个文化的生存状态问题，是个文化的死活问题，这个问题超越了所有价值观点和批判原则。在哲学的思想层次中，已经不能再用某种观点去批判另一种观点——假如把思想整体看作是一盘棋、一幅画或者一首曲子，所有的标准或原则，所有的价值观和立场，一个个都无非是其中的某个棋子、色块和音符，无论哪一个本身都不可能先验地拥有判断和话语特权，它们的意义是根据整

体效果而分有的，因此哲学思考的是整个思想画面的效果。或者说，寻求的是效果而不是某种被赋予特权的批判原则——于是我们要把各种观念按照它们的功能去给它们安排位置，分配权力。如果反对某种观点的话，也只是反对它的过分要求。生命结构是不能解构的，它是流动的结构，它要求我们用流动的眼光去看事物，像水一样觅路而行，随物不随心。我们"变化地看事物"（这是哲学的眼光，道的眼光），而不是"看事物的变化"（这是历史的眼光，辩证的眼光）。流动的眼光与辩证的眼光并不矛盾，但辩证的眼光是史学眼光，它仍然是关于事物的一种描述和理解，仍然不是一种设计或创作。

22 .logos和道

这本书所讨论的可以说是关于哲学的定位。哲学作为文化的一部分，这一部分很有些特别，人们希望有一种“根本性的”、贯穿着所有思想的智慧，希腊人把这种追求命名为“哲学”。怎样命名并不重要，关键是这种追求落实为什么样的追求方式，或者说，哲学怎样定位。我的一个基本看法是，哲学一向的定位是非常可疑的，哲学一向屈服于人们心中的理想和完美的苛求。而在我看来，理想的东西只能是想象的对象，而恰恰没有什么可以思想的。我们应该把头脑里的欲望和思想分开来。

如果我们能够比较恰当地追求智慧，就必须等到思想文化相当成熟丰富时才有可能，在思想文化还很单薄、各种问题还不太明朗时，我们甚至都不可能确定什么问题是需要思考的。因此，我只把过去的哲学看成是哲学的试验，而不把它看成是能够定义什么是哲学的活动，更不把它看成是哲学的合法学统。什么事情都可以有确定的传统，但智慧不能，智慧必须是领先性的思想。

在这里，哲学的一向定位当然是指西方哲学，尽管我认为中国哲学的思路要恰当得多，但中国哲学的思路实际上仅仅是个开头，根本就没有展开，所以也谈不上有了明确的定位。哲学一向的定位就是认识者的思路，也就是logos的思路，它从追求关于一切事物的绝对知识走向对一切知识和观念的反思。我们可以回过头浏览这种哲学努力。

传统的反思性哲学是形而上学的批判哲学，它渴望能够为世界和生活立法，比如说康德哲学。这种哲学可以说是反对智慧的（尽管康德很有智慧），因为它所追求的东西恰恰违反了思想和文化的要求——假如真的能够为一切立法，那么就没有什么需要思想的了，即使有，也只是一些按部就班的琐碎细节，这恰恰终结了思想。显然，这种反思的欲望是过分的。我们可以注意到，我们的实际生活和知识并不一定遵循哲学家们宣布的那些基本原理，那些哲学原理不可能是先验的知识，显然人们完全可以违背那些原理去生活和思想甚至创造历史，这一点已经证明了那些哲学原理只不过是各种主观观念中的某些观念，它们同样都没有普遍的约束力。而且，由于人们按照各自的观点在生活和思考，这意味着，还没有等哲学家搞清楚什么样的原理能

够表达关于世界和生活的知识，世界和生活早就已经变化了。从理论上说，一切最终的目的和原理都是不可能的，因为我们用来描述和证明那些终极原理的观念都是不够终极的，用不够终极的东西描述终极的东西，结果仍然是不够终极的东西。

传统哲学是一些思想神话，人们需要一些神话，但不需要再编撰新的神话。神话是大同小异的，有了一些古代的神话就够了，像有些现代作家那样编撰一些并无新意的新神话是愚不可及的，难怪人们不再为之激动。当代哲学所谓反对形而上学，只不过是放弃了形而上学哲学原来喜欢讨论的一些问题（例如那些囊括一切事物的存在和本质问题），但在讨论一些比较确实的问题时却仍然暗含许多形而上学的假设。或者说，当代哲学问题确实比较具体实际了，但仍然在类似康德式的形而上学的背景（包括概念系统、逻辑结构和理解方式等）中去讨论。显然，如果思想背景是不切实际的，即使是实际的问题也会给搞成不实际的，例如分析哲学最后就给搞成了语言的形而上学，现象学给搞成了意识的形而上学。形而上学哲学的真正错误并不在于讨论了一些荒谬的问题，而在于理想主义地讨论了一点都不理想的事实。理想很快就成为牛角尖。

当代哲学还有另一种更具当代性质的反思方式，可以说是意识形态大批判（包括各种后现代的和不太后现代的观点），它是知识论思路的副线。正如亚里士多德的区分：理论知识(epistellie)追求真理，而实践智慧(phronesis)追求德行。这种意识形态批判的主要问题是伦理和政治，也可以说是社会批判。应该说，这些问题确实是哲学问题，但是，意识形态批判或者社会批判却不是哲学的思考手法，哲学不是为了指出各种令人气愤的事情。理由很简单，当用一种观点去批判另一种观点，我们仅仅表明了，按照这样一种观点，另一种观点是坏的，在这其中并没有高于另一种观点的理由，而只有与之平行的理由。由于我们使用了理论语言，观点之争就好像是思想争论，但假如使用了日常语言，就变成市井争吵；假如使用了政治语言，就成为政治对抗。它们有着共同的形式。智慧不可能是一种意识形态或者某种伦理政治观点，智慧虽然不是知识，但它也不是利益或价值观的代表。

其实亚里士多德或多或少意识到了这一点，但是他的看法却也有问题，他以为实践智慧是谨慎得当的老谋深算。当然，老谋深算可以

说是日常的智慧，但不能说是哲学的智慧。日常智慧只考虑某个问题，而不需要把整个文化背景甚至整个文化存在看成是必需考虑在内的问题，就是说，哲学问题即使是一个在文化中的问题，它也是一个涉及文化的整体意义的问题，对于哲学问题来说，没有什么背景能够踏踏实实地作为明确无疑的存在摆在那里，而都是成问题的，哲学的麻烦就在于总是“一堆不再有退路的问题”。

不过亚里士多德所想象的实践智慧却也并没有被后来意识形态批判的传统所接受。哲学家们一向要求进行比世故的老谋深算要深刻得多的社会批判。然而，哲学家也并没有选择了哲学的智慧，而是各自选择了不同的理想主义观点。问题就出在这里，这些观点实际上只不过是代表着各种规范和利益的观点，可以是政治性的也可以是伦理性的或宗教性的，并没有超出特定信念和价值观的思想。基于理想主义的批评相当于文学而不是哲学。于是，意识形态或社会批判和知识论批判一样都终结于神话。神话没有什么不好，它表达了人们的一些热切的欲望，它是给人们想着过瘾的，但却不能作为思想方式。过于理想主义的观念并不像我们通常想象的那样，虽然与现实有很大距离，但毕竟非常好，因此应该作为努力的目标。事实上，理想观念是虚拟的、不真实的，好不好根本不能知道。

理想主义(idealism)和乐观主义(optimism)其实非常不同。理想的存在完全是虚拟的文学存在，而乐观的设想只不过是假设了非常顺利的技术操作和运气。思想最多放纵到乐观主义，这已经是思想的有效界限了，出了界就成为文学。当然，哲学的那些理想主义批判表面上一点都不像文学，相反，它们看上去都是针对现实的，所有荒谬的东西都隐藏在用来批判的原则和假设中。金庸在作品中讨论过一个说谎原则：如果在细节上不厌其烦，搞得很逼真，哪怕关键线索完全是胡说，那仍然很像是真的。

尽管各种“后什么什么主义”和解构观念现在很时髦，但从历史眼光去看，恐怕只是情绪性的喧嚣，而且其实只是西方哲学内在结构原有病症的表现，即使它破坏了原有的结构，但也没有创造出比原有结构更好的东西。价值的多元化结果只能是使每一元的价值失去价值。显然，假如允许足够的多元，最后就是取消了等级，而取消等级就是一切平等化，可是如果每种东西有同样价值，就同样失去了价值而不

是真的都有了价值，就是取消了价值。多元和平等本来的意图是要使每一种追求和每一种解释都具有不可替代的同等的价值，但由于价值变得如此容易，结果反而使每一种价值都不值钱。随便哪一种东西都是有价值的，恰恰意味着每一种价值都变成一个无所谓的x，就像如果每一种东西都有了绝对的特点，每一种特点就都变成无意义的了。维特根斯坦早就意识到，假如每个行为都是关于这个行为自身的标准，那么我们实际上没有标准。或者说，当每一种追求和解释被认为是它自身的价值的证明，就陷入了“衡量者就是被衡量者”的悖论状态。

应该注意到，多元、非中心、不确定等等虽然可以消解一元、中心和确定性，但是，各个元也必定互相消解。多元表面上好像增加了许多东西，实际上是把所有东西变得不值钱。假如一个社会里，什么事情都可以被认为是一种价值，结果只能是什么都不太有价值。这样的社会实际上是不可能的，总会有某些东西成为“中心”。社会存在并不听从那些解构的、非中心的、无权威的华而不实夸大其词的观念，即使是现在这个据说是有着后现代精神的社会里，仍然有一些中心，例如金钱和权力。这些现象反而是对多元、解构、非中心等观念的实实在在的消解。其实人们一点都不糊涂，人们在艺术和生活趣味等不要命的方面有一些“怎么都可以”的实践，而在政治、经济、法律、科学等要命的方面却决不会去玩解构。还可以进一步看到，虽然人们只在很有限的方面玩解构游戏，但也已经导致了一些自身否定的结果，例如现在的艺术作品的有效期限已经变得和时尚差不多短暂了。多元、非中心和无权威实际上取消了等级，取消了一种东西对另一些东西的支配，或者说，取消了权威和追求的共同性，结 果就是取消了任何一种价值，而不是像通常想象的那样有了更多的价值。问题在于，一个东西对于一个东西自身是没有价值 的，价值总是衬托出来的——比如说一个作品如果不是由于比 其它作品更好，它自身就是没有价值的，或者是无所谓的；一种 产品如果不是因为有许多人都在追求，它就不会“难得”，不难得 就没有分量，俯拾即是的东西是无所谓的。事实表明，由于现在 什么都算是艺术或主义，于是艺术和主义就变得不值钱，而金钱 和权力由于仍然很难得，所以仍然显得特别有价值。当然，这决 不是说一元、唯一中心和权威是恰当的，我想说的是，不管一元 还是多元，实际上都是logos思路的产物，而这一思路是很可疑的。

假如说，哲学原来想寻找一种真正能够算logos的logos，那么似乎可以说现在又觉得每一种logos都算是logos。这有点像是，原来我们认为应该说真话，现在认为什么都可以说，也就是可以胡说，因为什么都算是话语或解释。这意味着什么？这意味着，原来即使我个人的话语或行为是没有价值的，但世界上毕竟存在着某些有价值的东西，而现在却没有一种东西是有价值的。认真说起来，当代哲学那种对中心、结构等等的反叛并没有什么真正的创意，只不过是把传统哲学内在的毛病发挥得淋漓尽致。假如说传统哲学相信能够有一面最好的镜子去反映一切，解构了的哲学则似乎相信把原来的那面镜子打碎就变成无数面镜子，而且每面镜子都好得很。可是，如果原来那面镜子其实就不怎么样，那么，随便一个镜子碎片也都是不怎么样的。无论到底应该是一种Iogos还是可以有无数logos，这不是问题。应该有多少logos，这要看需要。logos的思路对思想有一种误导，好像哲学思想是为了对某种事情做出这样或那样的解释，其实，思想归根到底是为了决定做这样而不是那样的事情。就是说～

思想真正思考的不是logos而是道。

总的来说，哲学一直是思想中的神话，是思想的理想主义写作，它把各种事情改写成某种理想化的解释，然后拿理想化的解释当成事实去讨论。这一点是哲学的失职。

很显然，各种思想，无论是社会政治、法律伦理还是逻辑和艺术理论，其基础部分都是哲学性的，至少也应该说是包含许多哲学观念——每种思想都有着其自身学理所不能说明的观念，这些观念就是需要哲学去说明的。或者说，任何一种学科想要克服其专业局限性时，就进入了哲学构思。哲学虽然“不器”，不受某种专业技术约束，但并不因此就可以不理睬各种学理的专业性，相反，哲学虽然不器，但必须有益于器，哲学思想必须能够转化为或者促成某种专业性学理，而不能总是仅仅成为一些文学性的理想。人们关于哲学似乎普遍有一种理想主义的期待，以为既然哲学是研究那些根本性问题的，那么就应该尽可能完满、纯粹和绝对地去考虑事情。哲学家搞出一套看上去很理想的概念系统，然后认为各种事情都可以由这一套概念解释。这是一种迷人的错位。

问题已经很清楚，哲学只能是关于现实的创造性写作，而不是理想主义的写作，是在现实中并且关于(inside - and - of)现实的创意，而不是在现实之外并且加给(outside - and - for)现实的理想。我们要想一想，哲学从哪里接过观念和问题？又把问题和观念还到哪里？我们不能把思想真的分成一块一块的（分块只是为了方便），思想是思想流，哲学就在思想流中，哲学思想必须能够化成另一些思想。哲学不是制造一些据说是家园的理想和神话——思想必须无处可居才是活的。而且所谓精神家园只不过是心理的对象，我们不能把心理欲望当成思想——哲学创造一些值得考虑的问题，在思想中兴风作浪。

哲学一方面试图把需要解决的难题搞成可以解决的；另一方面又把某些既定原则搞成需要解决的问题。这意味着，哲学 就是一种使思想成为一件非做不可的事情的思想，就是迫使思 想进入创造性的状态，而恰恰是这种创造性的思想性质使思想 成为有意义的事情。我宁愿说哲学是思想中的“肇事方式”，就 是为了说明哲学既是创造性的又是很现实的。把我们的生活和 观念的技术化的程序(procedures)变成期待解决的问题 (problems)o或者说，创造出我们的文化存在必须接受和面对的 问题，使思想观念保持以“问题”(problems)为基础，而不是像通常所以为的那样以“原理”或者某种解释为基础。

这里有一点需要说明。所谓能够作为思想观念的基础的“问题”，必须是我们确实不得不面对的、无法回避的、不想也存在的问题。哲学家往往讨论到一些在理论上或者在逻辑上无比大的问题，但是其实分量并不重，也不是非想不可。毫无疑问，决定着我们的文化、观念和生活的并不是那些“终极问题”，而是关于思想和生活运作的“选择问题”。因此，假如一种思想不能给某个专业学科的基本假设和原则找出麻烦，或者给某些生活方式和制度找出麻烦，就不是哲学。哲学必须是技术之上的艺术，而不是技术之外的诗意。

原来哲学中当然有一些是确实的问题，但却有许多并不是必须面对的问题，且不说那些现在所有人都在嘲笑的古典形而上学问题，即使是那些看起来比较稳妥的问题，例如休谟的归纳和因果问题、康德的先验伦理问题和海德格尔的存在论问题，其实只不过是被夸大表达了的日常习惯，或者是或然的理想，或者是语言游戏。我们并不一定

要卷入这些哲学游戏。就像有人发明了一种不寻常的游戏或者一种新音乐，人们可以感兴趣也可以不感兴趣，这无所谓。

因此，我们有理由怀疑哲学的logos思路，即言论之路。理想主义的思维方式是言论之路的必然结果：既然把思想的目标规定为去言说，就自然要说出尽可能完美的言论，最后就会成为表达理想的言论，这样，理论言论就只剩下理论语言的表面形式，而实质上变成了文学言论。如果思想可以是文学言论，那么就可以有无数种驳不倒的言论，也就同样可以解构任何一种言论。logos本来是想说出真理，但却都成了意见。

希腊哲学家其实早就感觉到了这一无法解决的隐患。赫拉克利特相信有真正的logos，但他很苦恼地发现，人们并不理会，反而说出各自的logos，"就好像他们各有独特的智慧似的"。但是，我们的确不可能证明哪一种logos是真正的，不可能证明哪一种理想是最好的。我们凭什么说出这样的或那样的言论？凭什么自以为是？每种话语都不可能为自己辩护，不可能把自己变成证明自己的先验标准，在这种情况下，话语其实已经失控。在言论之路上，怀疑主义是不可避免的，而思想萎缩为信仰也是可以理解的信仰，不需要理由，所谓"相信以便理解"，就是这个意思。可是，信仰不需要理由，这既是信仰的方便之处，也是拒绝信仰的方便之处。最后，言论之路就剩下一个争取话语权利和争夺话语霸权的问题，再也没有什么思想上的理由了，理想恰恰被市井化了，理想主义的思想问题最后变成思想的市井问题。

现在我们必须意识到，文化话语之争是浮在表面上的事情，生活事实才是最大的话语，无论什么样的话语都无法与事实这一最大话语竞争，任何一种话语都只有能够化为事实才是真正有意义的。或者说，考虑一种话语是否有意义，首先要考虑它是否能够被事实所接受，尽管我们的话语通常是要求对事实进行改造，但其改造方式必须是在事实上可操作的，这就是所谓能够被事实所接受。

哲学的意义不在于话语批判（这只是意识形态活动或者说是政治活动），也不在于追求知识（这是其它学科的任务，而且哲学也没有这种特长），这些定位都不恰当。哲学是保持人类文化创造力的活动，它不想反映事实的本质，也不想解释事实，而只想利用事实，抓住事实的漏洞和弱点，从而制造出思想必须面对的问题，或者使某些

问题变成严重的问题。总之，哲学就是试图强迫思想观念陷入困难，迫使思想去寻找新的道路和机会。当然，哲学往往也会表现为在解决问题，但解决问题是为了进一步制造另一些问题，总是要让思想进入一个有问题的场面，或者说，创造一个有魅力的思想局面，使思想不得不进入创造性状态，使思想保持艺术性。这就是哲学。

也许可以说，智慧是一种不能归结为通常所说的艺术的“艺术”，是以整个观念界或者说所有观念作为操作对象的艺术。也许应该说，智慧做的不是艺术的事情，但用的却是艺术的做法。哲学和艺术一样，不是思考“要坚持什么”，而是思考“还能干什么”，就是说，哲学思考的是：面对如此这般的文化观念局面，思想还能创造什么更有魅力的问题、场面或思路？同时又是具有现实意义的问题、场面或思路？这种感觉很像真正的艺术家所感觉到的压力和冲动：但丁、歌德、艾略特、埃里蒂斯等等已经把诗写成这样了，我们还能写成什么样呢？

也正是因为这一点，我相信哲学只能是无立场的或无观点的操作——哲学不可以固结于某种观点，不可以为某种观点而说话，但并不是反对观点（在实际做事情时我们当然需要有观点），而是给思想提供一个能够看清各种观念分别能够干成什么事情的机会，所以说哲学不是一种按照观念的思维，而是元观念水平的思维。这就是“道”的思维。“道”不打算专门为哪一种观点辩护，道的思维只思考任意一种观点的做事能力和机会。

在西方思想中，似乎没有道的思维，至少是不明显的，所以西方思想的最高思想是科学和宗教：涉及事物的思考由知识说了算；涉及人的事情的思考由宗教或者相当于宗教的信念说了算。哲学在西方思想中没有根本性的地位，因为西方哲学的思考最后不是归结为知识就是归结为宗教性的假设或信念。

按照道的思维，哲学思考的是：还有什么样的路可走？哪些事情能够改变原来的问题？这种思考是非常现实的，它考虑的是现实的文化存在能够被创作成另一种什么样的存在，就像艺术创作面临的问题一样具体，我们只能发现某种现在具有魅力和诱惑的创意，却不可能知道什么是最理想的作品。同样，我们也不可能知道什么是文化的最终归宿或家园。特别值得注意的是，谋求一些最终的东西或本原的东

西固然不是智慧，但是，解构那些最终的东西或本原的东西也不是智慧。显然，做错了事情是不可取的，但是，反思和批判了错误的事情也不等于做了正确的事情，反思只是明智，不是智慧。智慧要求创造些什么。

很显然，既然哲学是一种创造性思想，是关于整个文化从问题到思路的创作，或者说是关于观念界局面的创作，当然就不可能是知识或批判。知识和批判所用的基本原则反倒是整个思想创作的一些结果。可是这时候又有了个问题：是不是就什么标准都没有了？假如按照通常意义上的标准来说，比如某种明确的限定性的指标和要求，那么就是没有标准。但如果把效果也算作一种标准的话，就应该说有标准，尽管是很不确定的。现代绘画对古典绘画的反叛是好是坏呢？没法说，只能说这种反叛带来了某种可接受的新的意义，而且事实上被接受了，尽管现在又被反叛了。对于文化和社会的存在也一样，以前曾经没有政府和法律，后来有了，被创造出来了，好不好呢？没法说，但是我们于是有了不同的生活方式以及由它产生的生活意义。所有创造性的变化都不可能按照某种原先的标准去判断，但创造性的变化肯定是有理由的，也许是遇到了必需解决的困难，也许是发现了能够强化某种利益的方法，也许是发现了某种不可抗拒的新的诱惑，等等。在大多数情况下，创造的理由总是不充分的。同样，哲学的创造性思想也不可能用现有的知识或价值的批判原则去理解。和其它创造性活动一样，哲学的意义是效果性的，即一种哲学思想是有意义的，就是说它的思路给思想文化某种可能的诱惑或机会（诱惑和机会是充满现实感的，它和理想不一样，理想也许是非常好的东西但不是诱惑也不是机会），或者是提出了某种必需面对的问题。这就够了，好像不需要别的什么意义。

虽然哲学是思想文化的基本问题和思路的创作，但哲学对文化的实际发展并没有直接的控制能力，因为哲学不是一个专业。哲学的贡献仅仅是思想的创意，创意就是一些机会、契机和启示，它必须落实到特定领域、学科或专业的技术性操作中才变成文化的实际结果，而这些实际的结果已经不是哲学的了。什么是有意义的哲学思想？似乎可以这样确定：哲学思想一方面必须是非专业的或者非规范的，这一点保证它不受既定原则的束缚而具有充分的创造性；另一方面必须是

为专业性研究或者生活实践所准备的创意，这一点保证它通向现实，即，哲学必须是通向专业性革命的非专业思想。

按照这种规定，真正的哲学家不一定是那些代表着正宗传统的哲学家，而往往是各个专业领域里有哲学头脑的人物，或者是那些能够内行地思考某些专业问题的哲学家，是他们导致了文化上几乎所有实质性的革命——他们更能摸着道。传统的学院哲学家所贡献的是一种伟大的文学，他们没有摸着道，却说出了不凡的言论。这并不是在贬低传统哲学，不凡的言论丰富了人们的精神感觉和思想背景。也许可以这样比较：logos思路的哲学想描述最好的事情，但这是最差的问题；道的思路的哲学想分析最差的事情，但这是最好的问题。或者说，logos哲学想说“最后话语”，道的哲学则思考“最好办法”。

当然不难想象，许多人（包括我在内）会留恋我们已经习惯了的哲学，但是这种哲学已经落后于文化发展的需要，它早就已经不是文化发展的诱惑和刺激了，尤其没有能力思考现代文明所产生的各种阻挡不了的难题。我们大概都能感觉到，漂亮话语都差不多说完了，似乎有必要思考那些不那么漂亮的问题了。

尾巴

这将是个“尾巴”，而不是结论，甚至不是尾声。尾巴是个麻烦，是个开头。

诚实的、尽说实话的胡塞尔曾经感叹，哲学想啊想，想来想去，想了许多，结果发现又成了个生手(beginner)。胡塞尔由于使劲追求“纯粹”，一直追到实际上没有什么好说而且说不清的地步，因此有这种感受。我也很有些beginner的感觉，但原因却非常不同。

我们所习惯的哲学虽然博大精深，但与其说是解释了我们的世界，还不如说编造了与我们的世界仅仅有一点相似的另一个世界，这样的哲学只是读来饶有趣味的神话读本（假如我们碰巧有些哲学兴趣的话）。我因此建议哲学放弃原来那种夸张的、企图充当最后话语的欲望，而去顺从文化发展需要为文化发展设计思路，把先知的感觉换成创作的感觉，把最高立法的感觉换成谋求创意的感觉。我听过一个故事，说的是有个机关每次开会总开不完，原因是好几个领导都想说最后“总结性的”或者“概括性的”几句话，而又都觉得别人总结得不大对头，结果总也说不完。其实，那些总结性概括性的话是多余的，真正意义上的会早就开完了，很显然，假如真的还有什么问题，那么就会继续讨论，既然问题已经说完了，会就算开完了。我觉得那种总结很像我们所习惯的哲学话语，即那种多余的最后话语。同样，假如哲学不能提出一些我们不得不面对的实质性问题，就是无关紧要的描述和解释。

按照我的理解，哲学的任务几乎完全不同了，但这种新的哲学与习惯的哲学在思想“层次”上仍然是一样的，都是“根本性的”思想，不过在思考方式和所思考的问题上将是非常不同的，即使有些相似，那也是表面的，往往只是表达方式的类似，即那种使用理论语句和概念的类似。其实连这一点也是需要有所改变的，哲学应该可以有更灵活的表达，甚至用口语表达（一般认为理论语言比较精确，但事实上并非所有精确性都能用理论语言表达出来，口语能够表达另一种精确性）。

思想的基础不再被认为是某些基本原理，而是某些基本问题，就是说，思想是建立在“问题”上的而不是建立在“原理”上，这样的思想才是活的，才是有生命的——“问题”就是思想活力的刺激性环境，没有刺激就没有思想。以为思想文化能够有一个由原理和规范组成的基础是愚蠢的，如果真的有那么一些原理和规范，我们的思想和行为就成了一些可推论的、不再有意义的机械活动，哪里还有什么思想和智慧？原来的哲学的“安全意识”或“保险意识”太强了，总想有个最好的说法和解释。我们在实际事情上并不理会那些最后的解释，而是在寻找最可行的创意，然后．“事情就这么做了”。所以，人类思想的真正基础是“问题”以及由问题引出的创造性做法，即由问题到道路。只有当思想的基础是“问题”——这似乎是个不太保险的基础——思想才是有意义的，思想才会有智慧可言。由此可见，哲学作为智慧，它不是学问，不是学理，事实上学问和学理是“哲学地”创造出来的并且需要不断“哲学地”进行改革。

哲学是一种被迫的创造性思想，真正的哲学问题都有现实根据和现实意义，如果一个学科或者一种生活方式没有遇到它自己解决不了的问题，我们就不可能因此提出哲学问题；如果我们能够提出一个哲学问题，那么就意味着是在要求着某个学科的学理或生活方式的变革。假如一种哲学不能满足这两个条件，就没有智慧，也就不是哲学。

由此看来，哲学对于哲学自己来说变成陌生的。尽管也有一些思想家自发地做过许多真正的哲学工作，但毕竟没有成为一种自觉主动的智慧操作，没有发展出成熟的智慧操作方式。

可以说，哲学仍然是很盲目的，这样就不可能充分发挥哲学智慧的功能。哲学成了生手，要做的事情太多。

哲学的不成熟所导致的一个最大的弊病是，人文社会学科的发展远远落后于科学知识和技术的发展，也落后于社会生活方式的发展。或者说，人类的价值观念的发展落后于人类生活和生产方式的发展，这意味着人类文化的内在不调。知识和技术塑造的是人类的“能力”，但却不能保证人类生活和思想的“意义”——“意义”要由人文价值观念来提供。当“能力”远远超出“意义”，我们的生活和思想就变得缺乏意

义，甚至因为价值学科过于落后，使人们的头脑过于没有意思，就会干脆完全没有意义。

事实上我们现在的生活和思想就有一种无意义的感觉。一个典型的生活现象是，我们现在主要不是因为有着什么需要然后去生产什么东西，而是由于生产了什么东西于是好像就有了什么需要，思想的情况也一样，我们往往不是因为发现了某种问题和机会然后去思考，而是因为说过一些话于是好像就有了问题，还以为是学问，或者，仅仅因为有了一些话语，就好像必须接着说下去。就像我们生活中有时候在一起没话找话说，这是一种无聊的谈话。也许谈话者们会说，他们并不是在胡说，而是谈论了各种伟大的价值。毫无疑问，这些东西都是好的，但是梦想不是精神支柱，如果我们谈论的东西仅仅是可想可说的事情而不是可做的事情，那么就构不成存在的意义。其实可以想想看，古代的思想是如何给古代生活制造出意义来的。现在的生活方式有了如此大的变化，而我们却没有创造出相应能够形成意义的思想，现在的思想只不过烦躁地批判、解构或者挖空心思地重新解释历史和现实，但缺乏新的存在之路。总之，旧的意义不够用了，但是没有新的意义。没有创造性的事情可做，就是没有意义。还可以想想一些更普通的生活现象，现在人的存在方式被时尚化了，我不是反对时尚，事实上人类生活一直有时尚，但是现在的时尚就是存在本身，时尚背后没有东西了，这才是危险的地方。例如，许多人听音乐不是因为某种音乐有水平或者是不可忽视的创新，而是因为时尚要求此时此刻应该听这样的几首歌曲，即使水平很低；又例如，爱情可以有多种方式，有变化着的时尚，但目的是爱情（这就是背后的东西），但是如果这种目的没有了，只有时尚方式本身，岂不是没有意义的生活？我说的这些都不是在批评现代社会，而是在嘲笑思想家，现在的思想家们没有说出什么让人觉得值得追求的价值。

从另一个角度说，知识和技术的一个主要结果就是造成一切的生产性，现代文明的特点正是使一切都变成生产活动和产品(products)，当一切变成生产，生产就使一切失去意义，生产剥夺了存在的独特性和作品的难度，制造任何一种东西只需要劳作(labour)而不需要创造。现在甚至连破坏、解构、批判、反社会或者怀旧、寻根、追源、复古、归隐等等也成为千篇一律的生产，允许胡说胡闹就使胡说胡闹也

成为非常俗气的生产。连艺术品也差不多变成产品了。一切变成产品和生产剥夺了我们的感觉的权利，我们感受不到什么特别需要感受的东西。由于人的一切活动变成生产，人也都变成产品，我们所遇到的人无非是某个类型的人的一个例子（甚至我们失去了爱情的权利，因为看不出一个人与另一个人到底有什么不同）。不过，我不是在像那些人文思想家那样批评知识和技术，而是在说，知识和技术有如此这般的能力。如果有什么需要批评的话，恰恰是我们的人文思想的无能和虚弱，是我们的那些只知道进行批判和解释的思想家，而不是知识和技术的强大。

假如我们不陷在某种特殊的迷恋中的话，就不难发现现在的思想家们或者说知识分子们的话语是非常俗气的、是生产性的。他们实际上没有什么新东西好说，无非是表达了对现代社会各方面的不满。不少学者以不同的方式表达了同一种想法：那些伟大的传统是足够好的，可惜被破坏了，我们应该复兴那些好的传统。但是这里有一个根本无法克服的技术性困难：我们不可能退回去生活，历史已经被做成这样的事实，没有什么路能够“回家”，“回家”也没有意义，也是俗不可耐的假设。事实上正是我们选择了这样的历史及其结果，正是我们实际上的选择破坏了我们声称是我们更感兴趣的东西。当然，实际上我们也没有别的选择。

现在我们面临的哲学问题既不是复兴什么意义（旧的意义已经不合用了），也不是要解构什么意义（在思想家想进行解构之前，生活事实就已经把该解构的意义解构完了），而是如何为存在创造出意义来，或者说，如何给思想文化创造出意义来。这意味着需要“智慧的复兴”——智慧是能力，不是传统和反传统话语。当然，我们到底需要创造出来的文化和生活意义将是什么，这是不明朗的，这需要具体的研究。我在这本书中也没有表达什么比较具体的问题，而只是试图说明怎样才能搞清楚什么是问题。

我有一个预感，未来的人文社会各个学科将重新汇合为哲学，将要到哲学中去重新塑造，而不是继续像数百年来那样越来越脱离哲学、从哲学中独立出去。人文社会学科现在太像是“知识”，而这一点是很有问题的，人文社会学科不可能像自然科学那样有着确定的知识对象。换句话说，人文社会学科的所谓知识是“活的”、相对的，是建

立在特定的、偶然的思想灵感和智慧上的，而且，人文社会的知识与其说是对人的事实的反映，还不如说是对人的事实的改造，比如说一种法律思想或者一种社会制度思想如果被人们接受了，它就塑造了与之一致的社会事实，看起来就好像是正确地反映了事实。其实一种人文社会思想或知识并非先正确反映了事实然后被接受，而是由于被接受而把事实搞成了它的反映。且不说像法学、社会学、历史学等很难成为严格意义上的知识，即使像逻辑学、心理学这样看上去很像科学的学科也包含着非常多成问题的哲学假设。

在这里我不想详细讨论这些学科的基础性问题，但仍然想简单地谈论一些疑问，以便证明它们也是“活”的。例如对于逻辑学来说，“蕴涵”(implication)通常被认为是命题的一种基本形式关系，是基本的联结词，但与p∧q、p∨q相比，p→q除了存在论的假设以外还包含着很复杂很不清楚的知识论假设，因此是不够基本的，甚至不能作为联结词，因为它所可能导致的逻辑隐患很多。假如能够去掉p-，q而用其它一些命题关系来解释“推出”，恐怕会合理一些。另外，像哥德尔定理这样几乎是“天经地义”的定理也恐怕是有问题的，当然它的构造过程是严密无比的，但形成这种构造过程的前提中却包含一些可疑的哲学假。

一个数学系统就其本身而言不可能具有反思能力，如果我们迫使一个数学系统反思自身，就等于使用了它所没有的能力，这样当然会产生出它本来不会产生的一些“不可判断的”命题。更成问题的是，自然语言是唯一真正具有反思能力的语言（因为反思能力要求一种语言是充分丰富的），假如让数学系统具有反思能力，实际上就等于暗中让它成为一种自然语言，至少是准自然语言，这样的话，它包含有不可证命题就不足为奇了，而且一定非常多，但这样的话也就没有什么损害和威胁了。这些问题很复杂，在此不详论。

再例如心理学。心理学也想像科学那样依靠标准化的实验和观察，除了生理性反应这一部分，心理学的知识只能说是相对于那些标准化的实验和观察条件来说是准确的，但却很难说相对于在真实生活复杂环境中的人仍然是准确的，因为不管是人还是人实际上所处的环境都不太标准，也复杂得多。我相信许多人会觉得心理学知识往往还不如一些伟大的文学作品对人的心理刻画得透彻准确。由于人的存在

体现着整个文化的存在，如果我们不以对整个文化的理解为前提，就不可能真正理解人的心理。因此，心理学必须贯注着文化的各方面的理解，特别是历史学、社会学、政治学等方面的眼光，而对各种眼光的塑造和有效使用又需要哲学的智慧。就是说，心理学知识的有效性最后的基础并不是实验而是哲学的智慧。

在法学、社会学、历史学、经济学、政治学等等的基础处同样面临着哲学性的改造。在此无需逐一讨论。我只想说明，只要是关于人的存在的研究，无论是哪一种学科，最后的问题都是哲学问题，而哲学问题却不可能有最后的哲学问题。显然，无论哪一种人文社会学科的知识都不可能是对某种“摆好了姿势”的对象的反映。更彻底地说，任何一种人文社会知识都根本不可能是“反映”或者是通常意义上的“知识“，而是不确定的人和社会存在运动的其中不确定的一部分，而哲学就是其中创造性的思想过程。

显然，哲学不是在各种学科之外，而是在每一个学科之中的一种思想手法。换句话说，哲学不是一个专门领域，而是人类思想整体的一个步骤，它与各种思想是不可分的，它制造问题，导致学理和思想方式的改变。而哲学的创造一旦被接受，就不再是哲学的，哲学的结果就蜕变为某个学科的学理，哲学则又再去寻找问题。如果一种哲学思想不能溶化在某个学科中，那么就只是一种自得其乐的幻想而不是智慧。